GH. BOURCEANU

AUTORITATE ȘI PRESTIGIU

JUNIMEA

CUPRINS

PREFAŢĂ

„Ei au acţionat deci încă înainte de a fi gîndit".
(MARX)

Cartea noastră, în forma în care se înfăţişează aici, răspunde evident unui interes teoretic. Ea vine să întreţină şi să susţină o nouă tentativă de acces la înţelegerea şi explicarea faptelor sociale umane, ca „fenomene sociale totale", ca totalităţi dinamice complexe circumscrise unei practici istorice determinate. Totodată, exprimăm un punct de vedere care, în multe privinţe, se abate în mod sensibil de la domeniile consacrate prin tradiţie psihologiei sociale, psihologiei şi sociologiei.

Avînd un caracter predominant teoretic, nu însă „academic", cercetarea noastră nu-şi taie orice deschidere către viaţa cotidiană. Dimpotrivă, ea încearcă să răspundă unor comandamente actuale. Programul de edificare multilaterală a socialismului în ţara noastră înscrie între obiectivele sale esenţiale „asigurarea unei conduceri ştiinţifice a societăţii, indispensabile dezvoltării armonioase a tuturor sectoarelor de activitate". [1] Şi, deoarece „problemele conducerii cuprind pînă la urmă toate ramurile şi sectoarele de activitate, trebuie să dezbatem şi aceste probleme, pentru a putea elabora o politică justă şi a realiza o bună conducere a domeniilor respective" (Nicolae Ceauşescu).

A conduce înseamnă a cunoaşte, a prevedea şi organiza activitatea pentru a obţine rezultatele dorite. Dezvoltarea calitativă a tuturor domeniilor vieţii sociale impune necesitatea de a acorda o deosebită importanţă relaţiilor de interdependenţă şi de cooperare între toate verigile sistemului ca şi

între interactori în cadrul grupului sau organizației.

Autoritatea semnifică spiritul de ordine care se instituie în orice colectivitate umană. Cum se naște ordinea, cum se organizează acțiunile, cum se ordonează ele ca părți conexe sau complementare ale unei acțiuni concertate, colective într-o unitate funcțională — organismul social de producție ? De ce e necesar și cum e posibil ca unii oameni să-i facă pe alții să realizeze ceea ce trebuie făcut ?

Ca fenomen de relație, autoritatea este un fapt psihosocial. Și nu unul marginal, ci un fapt central și fundamental, care ține de esența raporturilor interumane. Exercitarea ei e o relație socialmente reglementată, instituționalizată ; gradul de dependență a unora față de alții este mai mult sau mai puțin clar definit de organigrame sau alte reglementări administrative. Dar oamenii trăiesc nu numai în structuri economice, ci și în structuri simbolice, au o anumită mentalitate. Orice modificare în structura raporturilor de autoritate implică și o modificare a acestor structuri simbolice, care stau la baza procesului de valorizare socială a indivizilor.

Coerența și echilibrul dinamic al unui sistem social se realizează din unitatea a două procese opuse complementare : exercitarea unei autorități unice ierarhizate și afirmarea inițiativei sinergice în cadrul fiecărui organism social de producție, grup sau organizație. Prin urmare optimizarea relațiilor dintre oameni implică, pe lîngă perfecționarea mecanismelor de exercitare a autorității, și o muncă politică-educativă cu ei, deci o cunoaștere teoretică a bazelor și funcțiilor autorității. Aspirația și acțiunea de perfecționare a autoconducerii în perspectiva autoguvernării sociale trece prin „personalizare", semnifică mobilizarea energiilor și capacităților creatoare ale tuturor membrilor societății noastre.

Autoritatea — fenomen social total — Cercetarea noastră poate fi calificată ca inter-, multi- sau transdisciplinară ; ea încearcă să unifice rezultatele unor cercetări specializate într-un tot care refuză frontierele stabile dintre diversele discipline din sfera umanului. La drept vorbind, între științe nu există granițe ; știința nu este un domeniu cu „loturi de folosință" acordate în baza unor titluri academice, ci un efort uman colectiv de deschidere spre necunoscut, o activitate de rezolvare de probleme ale prezentului. Faptele de știință nu sînt — cum o spune cu eleganță G. Gurvitch — „flori de cîmp care nu așteaptă decît să fie culese" ; ele trebuie „construite", selecționate cu grijă și judecate într-un ansamblu conceptual (un model explicativ sau o paradigmă) pentru a discerne esențialul de neesențial, pentru a pune în evidență mediațiile datului nemijlocit sub formă de concept mijlocitor al imediatului.

Comunicarea dincolo de granițele uneia sau a mai multor discipline într-un limbaj accesibil tuturor specialiștilor a devenit astăzi o necesitate în toate domeniile. Cu atît mai mult în domeniul științelor sociale și umane unde, după părerea lui J. Piaget, nu există decît o singură știință, care este simultan psihologie și sociologie. Încă P. Janet arăta efectul deplorabil al îngustimii de spirit și limitării în psihologie. „Ar trebui — scrie el — dimpotrivă, să fii capabil de generalizare, ar trebui să fii universal pentru a te ocupa de studii psihologice" [2]. La rîndul său, R. Linton a prospectat în *Fundamentul cultural al personalității* o *lingua franca* care să slujească colaborarea între cercetătorii care se ocupă de psihologia personalității, de structura socială și de antropologia culturală ; el avea în vedere constituirea unei noi științe avînd ca obiect „mecanismele și tendințele comportamentului uman". Într-adevăr, din perspectiva „întregului

uman", a omului nedivizat în facultăţi, aşa cum el trăieşte şi acţionează în viaţa cotidiană nu-i posibilă decît „o ştiinţă unică despre om şi pentru om", o ştiinţă care transcende barierele artificiale dintre ştiinţe, ştiinţă şi politică, ştiinţă şi filosofie, ştiinţă şi artă, într-un cuvînt, dintre cunoaştere şi viaţă [3].

Dacă ar fi să ne încadrăm în structura academică actuală a ştiinţelor, cercetarea de faţă intră într-o constelaţie formată de psihologie, sociologie, psihologie socială, antropologie culturală, praxiologie, semiologie şi axiologie. Totuşi centrul nostru de interes rămîne în mod constant psihologia socială. Întrebarea e : care psihologie socială ? Căci sînt mai multe şi nu vorbesc toate acelaşi limbaj. E cazul să o spunem deschis, după părerea noastră psihologia socială şi, în general, psihologia nu şi-a dobîndit încă titlurile teoretice ale unei veritabile ştiinţe ; psihologia actuală este „o falsă ştiinţă" (L. Sève). Nu contestăm, viitorul este al psiho(socio)logiei, dar, în mod paradoxal, astăzi — aşa cum scrie G. Politzer — spre deosebire de filosofi care „au dreptate în ceea ce afirmă şi greşesc în ceea ce neagă, psihologii par să greşească în ceea ce afirmă şi să aibă dreptate în ceea ce neagă" [4]. Imaturitatea şi caracterul neunitar ale acestei (acestor) ştiinţe dovedeşte, o dată în plus, faptul că nici o ştiinţă, şi cu atît mai mult vreuna din sfera umanului, nu se poate dispensa de o întemeiere filosofică solidă. Nu-i vorba de nişte postulate abstracte, ci de premise reale, verificabile în practica vieţii cotidiene. Or, aceste premise filosofice reale există. Sînt înseşi premisele filosofiei marxiste a praxisului. Opţiunea noastră este făcută : „înapoi la Marx". Oamenii au acţionat încă înainte de a fi ştiut, iar a şti nu înseamnă încă a cunoaşte, a conştientiza. Pentru o psiho(socio)logie, deopotrivă „ştiinţifică" şi „concretă", actul (acţiunea) — determinaţie generică în ordinea vieţii — trebuie să constituie categoria fundamentală în ordinea cunoaşterii.

Ne detaşăm cu bună ştiinţă de o psihologie calificată — nu fără o intenţie ironică — drept „filosofică". Filosofia nu poate fi o propedeutică a psihologiei şi nici o metateorie a ei, după cum psihologia nu este o „aplicaţie" a filosofiei. O psiho(socio)logie pentru care „viaţa socială este, în fond, practică", actul, ca act al unui individ concret determinat, este un moment al acestei practici, iar esenţa umană nu mai constituie o categorie abstractă a cunoaşterii, ci este „ansamblul relaţiilor sociale" care-i integrează pe aceşti indivizi aflaţi în inter-acţiune. În orizontul filosofiei praxisului, dialectica istorică, ca metodă genetic-ontologică, ne dezvăluie *concretul realităţii umane ca totalitate*, o totalitate totalizatoare şi totalizată, cum ar spune Sartre. Dipolaritatea, artificial întreţinută, între existenţă şi conştiinţă, cunoaştere şi acţiune, teorie şi practică, filosofie şi ştiinţă se transformă într-o ambivalenţă a uneia şi aceleiaşi realităţi, realitatea umană, aşa cum se raportează ea însăşi în chip nemijlocit la împrejurările de ordin istoric şi natural care-i condiţionează viaţa cotidiană. Dacă plasăm analiza la acest nivel, cel al vieţii reale, atunci cele trei aspecte sau ipostaze ale dialecticii : 1) mişcarea reală a totalităţilor sociale sau structurile ontice ; 2) cunoaşterea adecvată a acestor totalităţi sociale reale şi istorice şi 3) dialectica interpretativă, corectarea critică a teoriei prin raportarea continuă la datele realului fuzionează, devin momente sau aspecte ale aceleiaşi activităţi practice umane.

Autoritatea — fenomen „unitas multiplex" — O privire sinoptică asupra literaturii consacrate autorităţii ne-o arată ca pe un fenomen *unitas multiplex*, o *summa* a măştilor sale. Realitate proteică

și caleidoscopică, autoritatea nu-și dezvăluie rînd pe rînd decît una sau alta din înfățișările sale : influența, puterea, dominația, ierarhia organizațională, „managementul", „leadership"-ul, autoritatea morală impersonală, prestigiul sau „charisma" conducătorului... Sub fiecare dintre multiplele-i măști, această enigmatică autoritate se dovedește a fi recalcitrantă oricărei interpretări unificatoare. O sinteză — imposibilă în principiu — a tuturor manifestărilor sale formale și a multidimensionalității raporturilor ei cu alte fenomene înrudite și cu care adesea se confundă nu credem că ar fi de natură să aducă ceva nou, iar în plus, ar contribui la întreținerea unei iluzii asupra identității sale din contextele în care este observată.

Cum se explică acest lucru ? De unde provine dificultatea de integrare într-o concepție unitară a rezultatelor cercetărilor din acest domeniu, cărora, cel puțin multora dintre ele, nu li se poate reproșa nimic sub aspectul acurateței metodologice. Fără îndoială că o parte a explicației rezidă în vocabularul folosit. Așa cum vom constata mai departe (cap. I. *Definiție preliminară...*), autoritatea acoperă un vast continent al glosematicii avînd o geografie extrem de confuză. Dar cele mai mari piedici în calea generalizării sînt de ordin ideologic (filosofic). Cînd vorbim de dificultăți ideologice ne referim de regulă la deosebiri de păreri prezente în studiile asupra unuia și aceluiași obiect de cercetare, deosebiri în care se reflectă conceptualizarea mai mult sau mai puțin adecvată a obiectului și care exprimă în fapt diversele puncte de vedere ale autorilor. Ori obstacolele ideologice de care ne ocupăm aici privesc însuși obiectul cunoașterii și își au în mod precis originea în împrejurările de ordin social-istoric în care s-a constituit și s-a dezvoltat psiho(socio)logia ca știință. Cercetările metodice asupra fenomenului de autoritate au debutat și, mai apoi, au

luat o mare extindere pe o bază utilitarist-pragmatică, de adaptare a întreprinderii capitaliste la exigențele mentalității moderne, fără însă a se renunța la scopul economic, maximizarea profitului. E mai uman și mai rentabil să existe relații bune între muncitori și patroni ; climatul optim de muncă e mai eficient. Pentru aceasta este nevoie de o intervenție științifică în problemele de organizare și conducere a întreprinderii. Conceptualizarea raporturilor de autoritate și putere e solidară așadar cu „teoria relațiilor umane".

O problemă pînă acum teoretică (instituția autorității) este transpusă în registre empirice și devine un obiect practic, de remaniere organizațională și de „ajustare" a comportamentului indivizilor la instituțiile „societale" și în acord cu scopul producției capitaliste. De acum înainte gestiunea întreprinderii va cuprinde și serviciul „gestiunea personalului", „gestiunea creierelor". Cercetătorul nu mai are a se ocupa de autoritate, ci de relația conducător—executant, șef—subordonat etc. Conceptele teoretice nu mai reflectă un obiect, ci desemnează o activitate în vederea unui scop. „Operaționalizarea" conceptelor și „funcționalizarea" teoriei au drept scop (ne)mărturisit „administrarea totală", cum spune Marcuse. Analiza operațională are în mod evident caracter „terapeutic", ideologic și politic : „conceptele operaționale se concretizează în metode de control social mai bun" [5].

Conceptualizările rezultate din astfel de cercetări, „definițiile autorității", dobîndesc o funcție practică, de desemnare generală a fenomenului studiat, indispensabile pentru uzul curent al cercetătorilor dar fără vreo corespondență cu realitatea pe care o semnifică. Are loc așadar, pe de o parte o dislocare a obiectului cunoașterii de obiectul real, iar, pe de altă parte, o încrucișare și o scurtcircuitare de sens între aceste două „obiecte" ; obiectul

(de fapt, obiectivul) cunoașterii se substituie obiectului real. În acest fel problema autorității devine o problemă pur imaginară, o problemă care se referă la un obiect care nu există. Or, așa cum remarcă L. Althusser, „o problemă imaginară are nevoie de o soluție imaginară, dar nu de orice soluție imaginară, ci de soluția imaginară cerută de punerea (imaginară) a acestei probleme imaginare“ [6].

Problemă imaginară, integrată unei „științe fără obiect“ — am numit astfel psiho(socio)logia — adică a unei științe care are un cu totul alt obiect de studiu decît cel pe care îl proclamă sau îl revendică [7], autoritatea a determinat elaborarea unor tehnici și metode de cercetare rafinate și îndrăznețe. S-a ajuns deseori la ipoteze subtile, de valoare instrumentală certă pentru practicianul din domeniul „relațiilor umane“, dar lipsite de orice valoare teoretică.

Dezvoltate pe acest echivoc fundamental rezultat din conversiunea obiectivului practic în obiect teoretic, studiile de psihologie socială asupra autorității s-au oprit în pragul conceptualizării adecvate. „Justețea“ soluțiilor practice, utilitatea lor, s-a substituit adevărului teoretic care trebuia să dezvăluie adevărul vieții, raporturile reale. Ca și în nuvela lui E. A. Poe, *Masca morții roșii,* fantoma măștii s-a transformat în personajul central al dramei reale. Practica „operațională“ a științei și-a însușit titlurile teoretice ale „rațiunii practice“ a cercetării, iar ordinea voinței domnește în locul ordinii firești a lucrurilor ca ordine a ordinelor. Sub nume diferite această misterioasă și iluzorie autoritate, dar nu mai puțin eficientă, poate să afirme ca și Iago, fără teamă că va fi crezută : „I am not what I am“.

De aceea, autoritatea, așa cum se înfățișează în literatura psiho(socio)logică actuală este nu numai „o problemă plină de obscurități“ (J. Stoezel), ci este

o iluzie. „Iluzia autorității“ e un fenomen analog cu ceea ce C. Lévi-Strauss a numit „iluzia totemică“ ; ea provine dintr-o distorsiune a cîmpului semantic de care țin fenomene de același tip, dar rău analizate. Influența, puterea, comandamentul, dominația etc. sînt imagini răsfrînte de o întreagă serie de „oglinzi deformate“ în care „personajul central“ — autoritatea — apare unul și totuși multiplu ; semnificația principală e părăsită, trunchiată, modelată după obiectivele de moment, păstrîndu-se numai aspectele fenomenale, practice, secundare din punct de vedere teoretic. Se poate vorbi de un fetișism al raporturilor de autoritate în sensul în care Marx a sesizat „fetișismul mărfii“, arătînd că „măștile de caracter ale personajelor“ nu sînt în realitate decît „personificări ale raporturilor economice“. Măștile autorității nu sînt decît niște edificii mentale pe baza cărora gîndirea aprofundează cunoașterea raporturilor sociale pentru a le organiza mai eficient și în funcție de un obiectiv ; sînt imagini care răspund unor nevoi practice. Nu neapărat false, dar în nici un caz juste. Imaginea justă este reconstrucția teoretică ce poate explica și principiile deformării în însăși realitatea deformată.

Calificînd autoritatea, în înfățișările sale teoretice, drept iluzie ideologică, nu-i știrbim cu nimic din statutul ontologic al existenței sale, ci doar îi precizăm profilul ei aparte. Structura de autoritate ține atît de domeniul realității sociale nemijlocite, domeniul interrelațiilor umane obiective, cît și de regiunea „conștiință“ ; e un raport social și o valoare. Autoritatea este *un fenomen psiho-social și cultural perceput — acceptat — suportat în mod direct și acționînd simbolic asupra oamenilor în toate contextele de viață.* Raportul de autoritate este, prin urmare, în același timp un raport real, trăit în mod nemijlocit și un raport suprastructurat ideologic și simbolic ținînd de domeniul imaginarului, dar un

raport activ și funcțional în ambele ipostaze și la toate nivelurile socialului, psihologic, psihosociologic sau sociologic ; e o realitate obiectivă și o realitate „imaginară", trăită și concepută ca pură funcționalitate.

Autoritatea e un „fenomen social total", în sensul dat de M. Mauss acestui termen [8], adică un fapt psiho-social real, situat la convergența dimensiunilor bio-psihologică, sociologică și axiologică și, în plus, caracterizat prin coincidența sau suprapunerea dimensiunii ontice, trăite efectiv de inter-actori, cu dimensiunea culturală, semnificativ-valorică, chiar dacă aceasta se realizează în mod inconștient. Am circumscris astfel fenomenul autorității planului existențial-dramatic al organizațiilor umane, indiferent de tipul, caracterul sau anvergura lor.

Autoritatea în perspectivă genetic-ontologică — În ceea ce privește conceptualizarea fenomenului de autoritate, asistăm astăzi la o adevărată inflație teoretică. Lucrul pare explicabil dacă avem în vedere numărul mare de discipline sub incidența cărora sînt cercetate raporturile sociale umane și diversitatea ideologică a autorilor. Aceeași inflație există și în psihologia socială. Aici diversitatea deconcertantă a teoriilor provine în mod precis din adoptarea unei ideologii empiriste a cărei cauză am văzut-o. Cercetarea raporturilor de autoritate (i. e. influență, putere, dominanță etc.) — sau, ceea ce este același lucru pentru studiile la care ne referim, instituția autorității — urmează calea observației sau pe cea experimentală. Numeroși autori s-au consacrat observării atente și minuțioase a unor colectivități umane, de la comunitățile elementare pînă la grupuri organizate formal în societatea modernă. Aceste analize ne aduc un material documentar extrem de interesant și de divers. Dar

de cele mai multe ori generalizarea datelor observației conduce la o conceptualizare (o definiție formală) a autorității puțin convingătoare. Cum se explică acest lucru ? Observatorul conștiincios („obiectiv") va înregistra datele așa cum i se oferă din participarea directă la viața grupului sau cum i le oferă documentele. Imaginea autorității pe care o descrie în acord cu mentalitatea grupului va fi și explicația fenomenului. Cercetătorul „abreacționează" la sistemul simbolic analizat. Și aceasta e situația cea mai bună. Mai rău este cînd imaginea autorității se încheagă pe coordonatele ideologice ale autorului prin selecția riguroasă a datelor obținute prin observație.

Utilizarea metodei experimentale este pîndită de alte pericole. Lăsînd la o parte limitele experimentului pe grupuri artificial create, fără istorie, unde relațiile interpersonale sînt complet tulburate, această metodă deformează imaginea într-un sens invers decît observația. Ipoteza analizei se transformă în program de lucru cu grupul respectiv. Subiecții supuși experimentului vor (re)acționa — desigur păstrîndu-și într-o măsură mai mare sau mai mică spontaneitatea și individualitatea lor proprie — după normele impuse de cercetător, în mod analog cu respectarea regulilor jocului. De data aceasta, subiecții manipulați simbolic reacționează pe linia a ceea ce se așteaptă de la ei. Ei „adreacționează" în situație într-un mod cu totul asemănător cu ceea ce se petrece într-o sociodramă moreno-eană. Cercetătorul culege ceea ce seamănă. Experimentele asupra stilului de conducere (Lippitt și White) arată că nu numai comportamentul actorilor, dar și climatul de grup poate fi indus de cercetător.

Observația metodică judicioasă conduce adesea la o interpretare „empatică" : în măsura în care observatorul preia interpretări și rezonanțe afective

din mentalitatea grupului el oferă o conceptualizare „supraîncărcată", deşi deficitară la o analiză atentă. Experimentul condus de o ipoteză cu valoare instrumentală (operaţională) imprimă actorilor ideologia cercetării; imaginea oferită în chip de concluzii nu reflectă altceva decît faptul că „actorii" au interpretat „corect" un (pre)text, că s-au conformat unei „autorităţi".

Limitele acestor două metode de cercetare a relaţiilor interacţionale arată în mod convingător că ştiinţele sociale şi umane nu numai că nu se pot dispensa de abstracţii, dar, dimpotrivă, că aici capacitatea de abstractizare trebuie să înlocuiască şi să compenseze metodele proprii ştiinţelor naturii. Aşa cum scrie Marx în Prefaţa *Capitalului*, în ştiinţele „unde nu se pot folosi nici microscopul, nici reactivii chimici, puterea de abstractizare trebuie să le înlocuiască pe amîndouă". „Abstracţia constituie cea mai valoroasă scară a oricărei ştiinţe", observă N. Georgescu-Roegen [9], căci „unica raţiune de a fi a teoriei este economia de gîndire" [10]. În materie de psiho(socio)logie este desigur mai uşor de ajuns la concluzii originale (sau măcar noi) pe baza unor cercetări proprii, dar, în mod obiectiv, la un fapt nu se poate ajunge decît prin disociere sistematică şi deducţie prin analiza aspectelor fenomenale. „E mult mai economic de a reflecta şi deduce decît de a experimenta", scrie J. Piaget [11], apreciind aceasta ca una dintre cele mai valoroase descoperiri ale lui P. Janet.

Metoda urmată de noi este *dialectica istorică*, aşa cum a elaborat-o K. Marx, *ca metodă genetic-sistematică de tip contrapunctic*. Utilizînd această metodă am avut tot timpul ca model, în afară de opera lui Marx şi Engels, analizele lui G. Lukács, din *Estetica* şi *Ontologia* existenţei sociale, dar, aşa cum se poate observa, metoda noastră se întîlneşte cu metoda structuralist-genetică (J. Piaget), metoda comparativ-genetică (H. Wallon), cu metoda structuralist-antropologică (C. Lévi-Strauss) şi cu metoda structuralist-funcţionalistă. Metoda genetic-sistemică vizează nu o reconstituire istorică a fenomenului, ci una categorială, dar analiza „istorică" a totalităţilor concrete nu poate lipsi. E un demers ontologic în care punctul de vedere categorial-sistemic şi cel istoric se întrepătrund.

În ceea ce priveşte fenomenul autorităţii, metoda genetic-ontologică permite analiza într-un context global. „Numai într-un context „global" sau „total" poate fi tratat fenomenul de autoritate" [12]. Structurile de autoritate pot fi astfel sesizate ca fundament al relaţiilor sociale, al socialităţii. Totodată noi centrăm analiza pe organizaţie, în context socio-dramatic, ca „fapt de funcţionare" (M. Mauss). Or, acest aspect al vieţii, cuprinzînd acte şi practici sociale ca şi ideei, sentimente şi simboluri colective, este — cum observă A. Cuvillier — „de esenţă psihologică" [13]. Analiza permite astfel sesizarea „substratului psihologic" al raporturilor de autoritate. Psihicul nu este constituit numai — şi poate nu în primul rînd — din stări de conştiinţă, ci şi din atitudini, conduite, practici, semnificaţii etc. Fără înţelegerea acestui infrastrat psihologic cu greu am putea ajunge la funcţiile şi exerciţiul autorităţii, ca şi la cadrele sociale ale valorizării succesuale a oamenilor şi a operelor. În drama vieţii cotidiene orice relaţie interumană este întotdeauna o relaţie socială, o manifestare a socialităţii umane; şi, în mod reciproc, orice relaţie socială apare încarnată, personalizată în conduitele unor indivizi concreţi. Prin prisma „trebuielui" vieţii practice, autoritatea ni se dezvăluie ca structura care articulează psihicul cu socialul, individul cu grupul şi grupul cu societatea globală.

În viaţa cotidiană autoritatea este trăită ca o realitate „virantă", încarnată în raporturi specifice,

cunoscînd decalaje diferențiale de la o configurație socio-culturală la alta, în funcție de împrejurările și figurile de autoritate care o exercită. De aceea, în perspectiva adoptată de noi, s-a impus utilizarea a două metode sau procedee de tratare a materialului : *„reducția la esențial"* și *„metoda reziduurilor"*. Oricare demers teoretic este în fond o „reducție la esențial", o degajare a unei structuri care simplifică complexitatea și diversitatea fenomenală în scopul înțelegerii. Totuși reducția la esențial nu trebuie confundată cu „punerea între paranteze" proprie metodei fenomenologice. Ea „are în vedere așezarea pe prim plan a realității concrete, cu toate caracteristicile ei istorice și cotidiene, macro- și micro-sociale, pînă la nivelul individului real, concret, viu...". [14] În ceea ce ne privește, am extras din fenomenalitatea autorității (=măștile sale), prin „critică ontologică" [15], ceea ce este comun și caracteristic manifestărilor funcționale pe care le cunoaște exercițiul autorității, indiferent de contextul raporturilor și forma de organizare a acestora. Fiecare întruchipare a structurii de autoritate se constituie sau se instituie ca expresie a fenomenului social total pe care l-am determinat ca structură a instituirilor de scopuri și realizarea lor sub imperiul „trebuielui". Travaliul teoretic se poartă asupra „datului obiectiv", dar acest dat nu este pur „obiectiv", ci impregnat de subiectivitatea inter-actorilor care-l constituie, îl conservă, îl actualizează și îl modifică în funcție de parametrii practici.

Marx a dovedit că imaginea pe care și-o fac oamenii despre propriile lor relații poate fi — și, în contextul diviziunii sociale a muncii, este cu necesitate — nu tocmai justă, sau de-a dreptul falsă. Aceasta nu modifică faptul că întotdeauna oamenii pornesc de la ei înșiși, de la închipuirile, ideile și credințele lor. Cercetarea însă trebuie să conceapă

structurile sociale ca fapte independente de conștiința oamenilor, a căror existență o reglementează totuși.

Analiza noastră, deși conduce la o imagine a autorității extrem generalizată, nu este totuși în dezacord cu datele obținute de cercetările bazate pe observație sau experiment. Aceasta se datorește faptului că în prezentarea fenomenului am utilizat „metoda reziduurilor". Desigur, metoda nu constituie o noutate. Fr. Engels a utilizat-o cu succes în *Originea familiei, a proprietății private și a statului* ; astăzi, prin cercetările lui Lévi-Strauss și a altor antropologi, îi observăm și mai bine virtuțile. În utilizarea noastră, metoda reziduurilor conduce la (re)-compunerea a trei paradigme ale autorității de cea mai largă audiență în știința actuală ; dominanța și ierarhia, centrul și periferia și teoria schimbului social. Cum se va putea observa, toate aceste paradigme diferite, deși intersectante, sînt compatibile cu paradigma propusă de noi, în sensul că sînt particularizări sau „forme" ale acesteia din urmă.

Cele două procedee pe care le-am prezentat au funcții complementare în economia lucrării. Dacă reducția la esențial a permis o deziluzionare a autorității și închegarea unei teorii unitare, metoda reziduurilor are avantajul „noutății prin combinație". Un avantaj deloc neglijabil, din moment ce puterea de previziune a minții umane este serios limitată de „nedeterminarea entropică" a practicii cotidiene, incluzînd aici și practica de cercetare sau practica teoretică" [16].

În încheiere, o observație despre dificultățile de vocabular întîmpinate de noi în timpul elaborării lucrării și care pot fi constatate, poate, și la lectură. Comunicarea transdisciplinară este stînjenită de inexistența unui limbaj comun al cercetătorilor care se ocupă de același fenomen, dar din perspectiva diverselor științe. Pentru a nu îngreuia expu-

nerea și respectînd convenția oricărui dialog, utilizarea particulară a unor noțiuni ca putere, influență, autoritate și celelalte nu este — deși ar fi trebuit — pusă între ghilimele sau anunțată cu epitetul „așa-zis". Dar ghilimelele, ca și epitetul, sînt totdeauna prezente în minte. Pentru a preveni totuși unele obscurități, am făcut multe citații de texte și trimiteri la autori.

NOTE

1 *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Editura politică, 1975, p. 106.
2 P. Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité*, Ed. A. Chahin, 1929, p. 4.
3 P. Pânzaru, *Convingeri științifice și politice*, Ed. Albatros, București, 1977.
4 G. Politzer, *Filosofia și miturile*, Ed. Univers, București, 1975, p. 400.
5 H. Marcuse, *Spre administrarea totală*, în „Scrieri filosofice", Editura politică, București, 1977, p. 338.
6 L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 177.
7 *Ibidem*, pp. 315-316.
8 Vezi M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950.
9 N. Georgescu-Roegen, *Legea entropiei și procesul economic*, Editura politică, București, 1979, p. 512.
10 *Ibidem*, p. 68.
11 J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, Editura științifică, 1970, p. 193.
12 F. Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Librairie Plon, 1961, p. 402.
13 A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, Tom I, Paris, P.U.F., 4-e éd., 1962, pp. 197-198.
14 P. Pânzaru, *Condiția umană în perspectiva vieții cotidiene*, Editura Albatros, București, 1981, p. 214.
15 Vezi G. Bourceanu, *Filosofie și praxis*, în „Analele științifice ale Universității «Al. I. Cuza» Iași", sec. III, b. științe filosofice, Tom XXVI, 1980, pp. 15-27.
16 Vezi N. Georgescu-Roegen, *op. cit.*, pp. 68-69.

CAP. I. DEFINIȚIE PRELIMINARĂ. RAPEL SEMANTIC ȘI ETIMOLOGIC

„Problema de a descinde din lumea ideilor în lumea reală se transformă în problema de a descinde de la înălțimea limbii la realitatea vieții".

(*MARX—ENGELS* Ideologia germană)

O trecere în revistă a tuturor definițiilor fenomenului de autoritate descumpănește și descurajează, la început, orice efort de înțelegere și sistematizare. Fenomenul autorității este situat într-un cîmp semantic vast, care circumscrie o gamă extrem de largă de conduite și raporturi sociale și inter-umane. Înțelesul termenului variază între două limite : „recunoașterea și respectul liber consimțit al unui comandament și/sau al unei valori" și „supunerea necondiționată față de autorități, oricare le-ar fi baza legală sau îndreptățirea morală". Între extreme toate nuanțele sînt posibile.

1. Definiții de dicționar

Consultînd dicționarele la articolul „autoritate" ne cuprinde mirarea de multitudinea și diversitatea semnificațiilor atribuite acestui termen. Pentru a nu extinde prea mult discutarea subiectului, să ne oprim numai la *Le petit Robert* (ed. 1973), care are meritul de a surprinde cele mai multe din accep-

țiunile posibile. Iată-le grupate în șase cuiburi de semnificații :

1. „Drept de a comanda, puterea (recunoscută sau nu) de a impune ascultare". Acesta este sensul principal, și, cum vom vedea în continuare, cel mai general care unifică toate valorile semnificative din uzajul curent al cuvîntului în diferite contexte lingvistice și situaționale. Dar această semnificație de bază ilustrează, totodată, modul cu totul defectuos în care este delimitată și definită autoritatea în raport cu termenii corelativi. Pentru a evidenția acest aspect grupăm aceste întrebuințări în raport de sinonimică : a) „Autoritate supremă : A. suveranului, a șefului de stat ; *A.* superiorului asupra subordonaților săi, a șefului asupra soldaților". Sinonimie : „comandament, dominație, forță, putere (puissance), suveranitate ; ierarhie" ; b) „*A.* paternă ; *A.* tutorelui asupra minorului" ; în acest înțeles autoritatea este sinonimă cu tutela și paternalismul ; c) „*A.* legitimă, stabilă ; ilegală, uzurpată. *A.* absolută, despotică, dictatorială, fără limită, fără control. Regim de autoritate". Sinonimica acestui cuib semnificativ : legalitate, legitimitate ; „absolutism, arbitrar, autocrație, autoritarism, cezarism, despotism, dictatură, dominație, opresiune, totalitarism, tiranie ; hegemonism".

Comentariile sînt aproape de prisos. Plutim într-un ocean de semnificații în care orice poate fi și ceea ce este, și orice altceva decît ni-l arată înfățișarea. Determinarea adjectivală este masca sub care fantoma autorității ne prezintă chipul pe care vrea să i-l vedem. Dar să citām și celelalte cinci sensuri ale termenului.

2. „Organele puterii", „autoritățile : persoanele care exercită autoritatea". În acest sens autoritatea este sinonimă cu „guvernare, administrare ; demnitari ; suveranitate" ;

3. „Forță obligatorie, executorie a unui act de autoritate publică. Autoritatea legii" ;

4. „Atitudine autoritară sau foarte sigură pe sine (assurée) ;

5. „Superioritatea meritului sau seducției care impune ascultare fără constrîngere, respectul, încrederea" ; sinonimică : „ascendent, considerație, imperiu (empire), influență, magnetism, greutate, prestigiu, reputație, seducție" ;

6. „Persoană care reprezintă sau exercită (o) autoritate (fait autorité). Un istoric, o operă, un savant care are autoritate".

Dacă primul sens face posibilă utilizarea arbitrară a termenului, cuprinzînd în orizontul său atît legea, cît și violența personală, legitimitatea unui comandament, dar și bunul plac al oricărui tiran, ierarhia funcțională și, în același timp, capacitatea unei personalități de a impune ascultare, sensurile 2-6 conturează cîteva direcții semnificative mai precise. Sensurile 2 și 3 concretizează în accepțiuni diferite ceea ce de regulă se numește autoritate normală, funcțională, instituțională, legală, de statut etc. ; exercitarea autorității se realizează prin organe și instituții specializate în acest scop, într-un context social și cultural (2), care interzice sau măcar limitează bunul plac al autorităților (3) ; legea, chiar dacă este injustă sau draconică, nu mai lasă loc arbitrarului total, legitimînd astfel autoritatea autorităților. Sensurile 4 și 5 gravitează în jurul a ceea ce numim de obicei ascendent moral, autoritate naturală, prestigiu, sau ceea ce a definit Max Weber drept „charism". În cel de al șaselea sens autoritatea se degajă complet din haloul magic care-i învăluia fața și își asumă superioritatea meritului, competența și prețuirea cuvenită unei activități valoroase.

Încheiem discuția despre această definiție de dicționar cu un comentariu a lui Gérard Mendel. „În-

tr-un cuvînt — scrie el — autoritatea ar acoperi un cîmp vast care ar merge de la arbitrar la Lege, chiar la Drept, şi, într-o anumită măsură, am putea să ne întrebăm dacă cîmpul spaţial astfel acoperit n-ar putea fi descifrat într-un mod temporal: arbitrarul corespunde lui mai de demult şi legea lui mai recent" [1].

2. Determinări ale autorităţii în raport cu perspectiva de analiză

Glosa autorităţii ne-a procurat o sinonimie foarte bogată a termenului, relevînd dificultăţi de ordin semantic aproape insurmontabile. Şi totuşi ea ne serveşte o lecţie epistemologică de mare valoare euristică. Dicţionarele reţin şi definesc un termen ca o „formă" ideală a unor manifestări concrete de limbaj, tot aşa cum gîndirea medicală defineşte boala ca entitate nosologică drept suma simptomelor posibile ce se pot manifesta clinic. Pe scurt, acest gen de definiţii sînt abstracţii de un gen aparte faţă de cele cu care ne familiarizează logica formală. Le numim, după Sergiu Al.-George, „abstracţii ontologice" [2]. Or, dacă înţelegem autoritatea ca generalitate concretă la care ajungem pe calea abstracţiei ontologice, atunci caracterul proteic şi contradictoriu pe care ni-l înfăţişează experienţa noastră ne îndreptăţeşte să conchidem că formele istorice şi de structură ale fenomenului inundă ca o pînză freatică întregul edificiu uman. Cu alte cuvinte autoritatea trebuie tratată ca un „fenomen social total". De aceea considerăm superioară o definiţie de dicţionar tuturor definiţiilor savante, bazate pe un examen minuţios al diverselor grupuri şi organizaţii.

Cercetările actuale asupra autorităţii şi conceptualizările corespunzătoare se conformează sistemului cultural tradiţional şi, în spiritul unei logici bivalente de tip aristotelic, se complac într-o optică „unidimensională". Autoritatea nu poate fi decît ori „bună", ori „rea", patologică sau normală, instituţională sau informală, funcţională sau personală, autocratică sau democratică, de tip arhaic sau de tip modern, necondiţională sau cu participare etc. În plus, aproape toate definiţiile postulează o relaţie contradictorie, ireconciliabilă între individ şi un corelat al său, grupul, organizaţia sau societatea în ansamblu. De aceea, şi în funcţie de „parti-pris-ul" autorului, libertatea şi democraţia, constrîngerea şi participarea, autonomia şi condiţionarea comportamentului etc. sînt adesea, în aceeaşi măsură, poli opuşi ai unei „societăţi sănătoase".

Gîndirea unidimensională şi logica aceasta bivalentă determină, în mod paradoxal, oscilarea analizelor autorităţii între doi poli ai unei axe, unul normativ, celălalt pozitiv. Şi, de fiecare dată, în manieră maniheistă, se separă cu grijă autoritatea cea „bună" de cea „rea", normalul de patologic. Să mai adăugăm la aceste obstacole în calea conceptualizării şi pe cele care provin din discriminarea unor tipuri sau forme de autoritate reciproc contrarii. După o logică de tip administrativ vom urma sferele socialului şi ne vom confrunta rînd pe rînd cu autoritatea politică, juridică, ecleziastică, educativă etc. Dacă urmăm însă logica mai „nuanţată" a „modelelor culturale", ne vom îndrepta atenţia asupra modului cum se înfăţişează autoritatea, influenţa, puterea etc. într-o creşă de copii, într-o şcoală, într-o întreprindere economică, într-un spital, într-un restaurant etc., etc.

Care să fie calea ieşirii din acest impas ? Există vreo alternativă epistemologică care să facă posibilă înţelegerea nuanţată şi multilaterală a autori-

tății și, totodată, să surprindă ceea ce este esențial și general în toate formele de manifestare ? Iată una. Dacă am considera realitatea social-umană ca un sistem ierarhic structurat de subsisteme, paliere de profunzime sau niveluri de determinare, și le-am cerceta simultan și din perspective adecvate, este de presupus că vom ajunge la o înțelegere globală a fenomenului în cauză, evidențiind, totodată, articulațiile lui în cadrul fiecărui subsistem. În acest fel procedează J. Ardoino[3] în prefața la ediția franceză a lucrării lui Douglas McGregor, *La dimension humaine de l'entreprise*. El delimitează cinci perspective de analiză simultană a autorității : I. perspectiva centrată pe persoane ; II. perspectiva centrată pe inter-relații ; III. perspectiva centrată pe grup ; IV. perspectiva centrată pe organizații și V. perspectiva centrată pe instituții[4]. Să urmărim rezultatul.

1) *Perspectiva psihologică*, cînd analiza se concentrează numai asupra persoanelor, comparate unele cu altele, ne înfățișează autoritatea ca „o dispoziție internă, un atribut esențial, adesea imaginat cu un ‚dar', mai mult sau mai puțin prezent în fiecare dintre aceste persoane“[5]. Prestigiul, ascendentul moral, reputația, stima, competența, „charisma“ etc. constituie diferitele ilustrări ale autorității privite sub acest unghi.

2) În *perspectiva interacțională* (II), atunci cînd ne orientăm asupra modului cum cooperează aceste persoane în situațiile concrete de viață, autoritatea este percepută ca *relație* de influență, comunicare și schimb reciproc, oricare ar fi natura psihologică a acestui schimb, și din care nu poate lipsi tensiunea, conflictul, contradicția. Atributele personalității se modifică sensibil în acord cu datele contextului situațional.

3) În *perspectiva psiho-sociologică* sau *micro-sociologică* (III), cînd se iau în seamă combinațiile și armonizarea interacțiunilor în dinamica grupului constituind structuri, persoanele devin actori în situație, personaje care joacă roluri sociale determinate, iar autoritatea, atașată rolului șefului, se constituie ca *leader-ship*.

4) În *perspectiva inter-grupală, praxiologică și organizațională* (IV), accentul analizei trebuie deplasat pe obiectivele și constrîngerile sistemului aflat sub imperativul eficacității ; autoritatea se manifestă acum în funcțiile comandamentului și direcției, devine *management*.

5) În sfîrșit, în *perspectiva instituțională (sociologică)* (V), trebuie să încadrăm întreprinderea economică, organizația sau instituția în sistemul social global și finalității ansamblului, în acord cu un program social, un sistem de valori, o filosofie ; acum autoritatea se raportează la puterea politică, la locul și rolul claselor și grupurilor sociale în dinamica totalității sociale.

Analiza simultană, din perspective adecvate nivelului realității conduce, fără îndoială, la o înțelegere mai complexă și mai nuanțată a fenomenului de autoritate, dar, în același timp, suscită o nedumerire. Să fie oare autoritatea într-adevăr într-atît de caleidoscopică și proteimorfă încît să-și recompună înfățișarea după cum schimbăm unghiul de privire sau/și după palierul sistemului social la care o abordăm ? Ce s-ar mai putea crede de seriozitatea unei științe, ca genetica, de pildă, dacă ne-ar prezenta legile eredității, pentru fiecare specie cîte una ? Nu cumva cuprindem sub unul și același termen fenomene total deosebite ?

Multiplicarea perspectivelor epistemologice ne dezvăluie, în orice caz, o autoritate ce se refuză interpretării unificatoare, căci, dacă încercăm să-i stabilim conținutul în diversitatea aspectelor sale, ajungem la definiții formale ale unor conduite a căror identitate este suspectă.

3. Definiţii generale sau formale

Tentaţia perceperii globale a autorităţii devine cu atît mai necesară cu cît nu putem opta, în lipsă de argumente serioase, între polimorfismul fenomenului şi vreuna dintre definiţiile formale. O definiţie generală care să cuprindă notele esenţiale ale tuturor manifestărilor concrete ale raporturilor de autoritate nu-i însă o întreprindere lipsită de riscuri.

Cu definiţiile generale se întîmplă adesea un lucru ciudat : texte aproape identice sub aspectul expresiei verbale au un conţinut semnificativ diferit. Pentru ilustrare să luăm în discuţie două asemenea definiţii. Paul Popescu-Neveanu[6] semnifică autoritatea drept „impunere de către un subiect a unei influenţe asupra altuia cu scopul ca acesta din urmă să se conformeze şi să asculte ; puterea care este recunoscută, acceptată şi ascultată. Puterea se poate realiza prin constrîngere, dar fără autoritate. Realizarea autorităţii presupune deci şi realizarea unui consens din partea aceluia asupra căruia se exercită". În termeni foarte asemănători, *Encyclopaedia Universalis*[7] defineşte autoritatea ca „puterea de a obţine fără recurs la constrîngerea fizică un anumit comportament din partea celor care îi sînt supuşi". Textele citate coincid cu atîta exactitate încît o analiză paralelă a lor pare de prisos. Nu-i însă cazul să fim din cale afară de încrezători. *Non idem est si duo dicunt idem.*

Aşa cum se vede, amîndouă definiţiile circumscriu autoritatea raporturilor de putere, dar, excluzînd constrîngerea fizică, ele subliniază caracterul psihic, consensul, care se ataşează relaţiei de autoritate. În al doilea rînd, autorii definiţiilor citate evidenţiază faptul că autoritatea este o *relaţie*, un raport necesar între o sursă şi subiectul căreia ea îi influenţează sau îi determină comportamentul.

Această relaţie, deşi presupune consensul, acceptarea, recunoaşterea subordonatului faţă de autoritate, este o relaţie asimetrică ; ea se instituie ca o relaţie de tip specific între comandament şi ascultare. În sfîrşit, ambele definiţii se referă la autoritate ca fapt general care depăşeşte raporturile inter-personale, ea fiind un atribut indispensabil vieţii sociale, o condiţie a oricărei forme de convieţuire şi cooperare umană. Articolul din enciclopedie consideră autoritatea ca „fundamentul relaţiilor societare", iar Popescu-Neveanu afirmă că „lipsa de autoritate poate determina stări de nelinişte şi apariţia sentimentului lipsei de securitate".

Dar, în ciuda atîtor puncte comune, aceste două definiţii, nu numai că nu sînt identice, ci situează fenomenul autorităţii în planuri opuse ; căci locul de unde se despart este un punct central : fundamentul psihologic, bazele autorităţii. Pentru P. Popescu-Neveanu autoritatea se întemeiază pe „calitatea persoanei sau grupării", „ascendentul" moral, „posibilitatea dominării", capacitatea de a se impune. Referindu-se numai la autoritatea educativă — credem însă că nu trădăm cu nimic concepţia autorului extinzînd sursele psihologice ale autorităţii educative la autoritate ca fapt general —, Popescu-Neveanu scrie că ea rezultă din : „a) exemplul personal pozitiv ; b) comportarea adecvată misiunii educative ; c) buna pregătire profesională şi pedagogică ; d) exigenţă şi spirit de răspundere ; e) dragoste şi grijă faţă de cei educaţi ; f) dăruire de sine în opera educativă etc."

Dimpotrivă, formularea enciclopedică insistă asupra substratului social pe care se sprijină orice fel de autoritate, inclusiv autoritatea calificată drept „personală". Fundamentul psihic al autorităţii nu poate fi descoperit prin analiza fenomenelor individuale, ci a contextului social în care indivizii sînt în interdependenţă. De exemplu, elevul ascultă nu

numai de profesor ; el se supune autorității acestuia în virtutea contextului educațional. Faptul este confirmat de situațiile în care neexistînd o persoană care să exercite autoritatea, societatea instituie o presiune colectivă anonimă, un control social care impune conformismul. În această optică, însuși liderul este „beneficiarul unei cristalizări a reprezentărilor colective". Prestigiul acestuia nu numai că nu este manifestarea exclusivă a calităților sale, dar este „ascendentul socializat" ; „el exprimă o valoare socială". Calitățile persoanei dețin întotdeauna un loc mai puțin important decît statutul cu care este investit în situația socială concretă.

Dacă e vorba să luăm o poziție în raport cu aceste două moduri de tratare a bazelor psihologice ale autorității, vom fi desigur de partea articolului din enciclopedie, întrucît unește într-o explicație coerentă prestigiul cu autoritatea și cu statutul personalității în grupul sau colectivitatea avute în vedere, fără a nega în vreun fel importanța atributelor sau calităților individuale ale deținătorului de statut cu rol în exercitarea autorității. Dar aici nu-i vorba de a împărți dreptate, ci de a observa că conceptualizarea fenomenului de autoritate este determinată de felul cum se înțelege raportul individ-societate și deci de premisele filosofice pe care se duce analiza.

În concluzie și considerînd aceste două definiții ca două tipuri de abordare a fenomenului în cauză, deosebirea dintre ele nu stă în nivelul de generalitate sau în perspectiva abordării, căci — și nu ezităm nici o clipă s-o afirmăm — ambele definiții pot fi calificate ca psiho-sociologice, ci în centrarea explicației pe unul din extremele raportului personalitate-societate. Definiția lui Popescu-Neveanu interpretează autoritatea ca *manifestarea sau expresia socială* a unor calități inerente persoanei, în timp ce cealaltă definiție consideră autoritatea ca

expresia psihologică a unui fenomen socio-cultural universal și polimorf. În timp ce un autor evidențiază caracterul social al unor manifestări psihologice, celălalt dezvăluie caracterul psihic al oricărei relații sociale de autoritate. Deci o definiție ar ține de domeniul „psihologiei sociale a psihologilor" iar cealaltă de domeniul „psihologiei sociale a sociologilor", cum se teoretizează uneori cu nonșalanță. Dar cîte psihologii sociale ne trebuie ca să înțelegem un fenomen ? Sau, care din ele e cea adevărată ?

4. Rapel etimologic

Polivalența semantică sau ambiguitatea este socotită o trăsătură caracteristică limbajului cotidian și celui artistic. Dacă-i așa, atunci multe studii de psihologie socială, cel puțin în ce privește autoritatea, le putem califica drept poetice. Lăsînd deoparte orice intenție ironică, trebuie să recunoaștem că termenul de autoritate este conotativ, ceea ce îngreunează mult comunicarea cercetătorilor între ei și derutează pe nespecialist.

Analiza fenomenului în grupuri și colectivități diverse ca structură, anvergură și caracteristici de formare și dinamică a condus la prezentarea unor genuri extrem de eterogene de autoritate. De aceea considerăm oportună operația de restaurare a sensului genuin al noțiunii. Un rapel etimologic semnificativ este cu atît mai necesar, cu cît, ca în cazul oricărui fenomen social total, și în această situație, polisemia lingvistică se împletește cu confundarea planului ontologic cu cel axiologic. Este vorba de nediferențierea între prezența și posibila validitate a semnificației de context *(meaning)* și sensul sau valoarea de semnificație obiectivă *(significace)*. O cale posibilă de depolisemizare și de

trecere de la conotativ la denominativ începe din etimologia termenului.

Cuvîntul modern de autoritate traduce în limbile moderne și concentrează cu dificultate un conținut extrem de complex și cuprinzînd elemente eterogene a ceea ce romanii desemnau prin *auctoritas*.

O primă încercare modernă de a stabili etimologia termenului de autoritate face Giambatista Vico. El consideră că sensul originar al cuvîntului era acela de „proprietate" și îl derivă din grecescul *autós* = *proprius, suus ipsius* [8]. Ca argument în acest sens el citează Legea celor XII Table, unde „autores" sînt numiți „aceia de la care avem un drept de proprietate", iar domeniul (proprietatea) este desemnat prin cuvîntul „autoritas". Constatînd o evoluție a instituției autorității, Vico arată că în timpul Republicii, ca și al Regalității, autoritatea, concentrată de către senat, devine o autoritate de tutelă („autoritas tutorum") ; „ea era la fel cu aprobarea pe care tutorii o dau afacerilor încheiate de pupilii lor, care sînt stăpînii propriilor lor averi" [9].

Pierre Grimal, reputat istoric și filolog, în *Civilizația romană* apropie termenul de „auctoritas" de rădăcina cuvîntului *augur*, cuvînt care desemna pe interpretul însărcinat să transmită oamenilor voința zeilor. Augurul „învederează că un lucru sau o ființă posedă eficacitatea necesară începerii prielnice a unei acțiuni" [10]. Noțiunea primitivă de „*auctoritas*" desemna „virtutea inițiativei" și nu faptul de a crea ceva și nici putința sau capacitatea de a face, de a realiza ceva. De-a lungul întregii istorii a Romei antice funcția constituțională a senatului, chiar dacă în anumite perioade, ca de pildă, în vremea imperiului, numai în mod formal, consta într-un număr de prerogative în raport cu organizarea și administrarea Romei, în „auctoritas senatus". Senatul avea inițiativa legilor care erau apoi supuse spre aprobare poporului, dar puterea efectivă și prerogativele ei *(imperium)* aparțineau magistraților.

Acest punct de vedere ni se pare just și este confirmat în primul rînd de Titus Livius, care în *Ab urbe condita* relatează că, în epoca regală, la început, puterea aparținea fără nici o restricție regelui, Romulus, fondatorul cetății care avea să-i poarte numele și primul rege era „singurul stăpîn pe putere" (I, 7) ; el deținea puterea militară, dreptul de a împărți dreptatea, de a convoca adunarea poporului și tot lui îi revenea întreaga răspundere a relațiilor cu zeii. Romulus, primul *imperator*, și-a dobîndit prerogativele demnității sale prin augurul favorabil al vulturilor de la însuși Jupiter-Chezașul *(auctor)* fundării Romei. Rege „de drept divin", Romulus și-a ales din rîndul locuitorilor un consiliu, senatul, ai cărui membri au căpătat numele de „patres" pentru cinstea ce le-a fost acordată (I, 8). La moartea lui Romulus, istorisește Titus Livius, toți romanii zguduiți ca de pierderea unui tată, a regelui și părintelui Romei, stau în grea cumpănă pentru a hotărî cine urma să aleagă pe noul rege, poporul sau senatul. Are loc o adevărată întrecere în generozitate, fiecare din părți oferind celeilalte inițiativa desemnării. În cele din urmă s-a ajuns ca regele să fie numit (ales) de către popor, iar această numire să fie ratificată apoi de senat. În realitate, această întrecere în generozitate a însemnat un adevărat compromis cu urmări semnificative în definirea autorității și puterii legitime. Generozitatea senatului conferea membrilor săi, patricienilor, „privilegiul investiturii personajului desemnat de către popor — în alți termeni, senatorii ar fi chezașii *(auctores) imperium*-ului regal : poporul trebuia să se limiteze la emiterea unei dorinți" [11].

Chiar dacă astăzi ne vine greu să înțelegem mentalitatea romanilor fondatori, constatăm că anumite aspecte ale acestei mentalități s-au menținut prin tradiție în constituția și dreptul roman și, în bună parte, le întîlnim și în mentalitatea europeană modernă. În orice caz, romanii au ajuns la noțiunile abstracte de autoritate, putere, legalitate și legitimitate. Prin compromisul dintre popor și senat s-a născut instituția puterii legitime și legale, *Imperium* (izvor și bază a puterii legitime), *autoritatea* ca chezășie a inițiativei eficace și patronare a activităților publice și dreptul poporului de a se organiza în comiții (curiate, centuriate și tribute) și de a institui prin *sufragiu* sau *aclamație populară* legea și autoritățile administrative. (Notăm că la romani aclamația populară constituia, după P. Grimal, „mijlocul de care se slujeau zeii pentru a-și evidenția dorința") [12]. Aceste trei instituții, a autorității, a imperium-ului și a aclamației populare (sîntem tentați să traducem această expresie prin legitimitate) au cunoscut o evoluție sinuoasă chiar în antichitatea romană, dar niciodată nu și-au pierdut cu totul semnificația lor originară, în parte magică. *Auctoritas senatus*, sub forma autorității morale a unui consiliu, garanta începutul prielnic și deci, în mentalitatea celor vechi, o încheiere fericită a unei acțiuni, chiar în perioada imperiului, cînd prerogativele sale erau foarte restrînse și mai mult formale. De altfel în epoca imperiului cele două noțiuni se contaminează reciproc și se împletesc în prerogativele unui *Princeps senatus*, care, sub numele de *Augustus* (epitet înrudit semantic și etimologic cu termenul *augur* și care exprima caracterul fericit și fecund al oricărei acțiuni învederată de persoana împăratului) adăuga *imperium*-ului său discreționar și efectiv o justificare morală și cvasireligioasă, personificînd în virtuțile sale (adesea imaginare) calitățile recunoscute în vremea republicii ca ale poporului și statului roman. Să mai adăugăm instituția *tribunilor* ca expresie a voinței populare care avea putere *(potestas)*, dar nu și *imperium*, drept juridic esențial din care se deduc celelalte și care la origine consta în dreptul de a consulta zeii, dreptul *auspiciilor* [13].

Situația tribunilor romani poate părea astăzi paradoxală cînd voința populară este considerată, în principiu de către toți, drept singurul izvor de legitimitate a autorității și de legalitate a puterii. Întregul ev mediu însă era pătruns de distincția net marcată între rangul social și puterea funcțiilor. Ierarhia medievală era marcată de instituția adorației (idolatria) împăratului, regelui sau domnului ca autoritate supremă, ce-i revenea în calitatea sa de „uns al Domnului". Rangul curtenilor se stabilea în funcție de gradul de înrudire cu domnitorul, idolul care trona deasupra tuturor. În întreg evul mediu european deosebirea între rang și putere era una de natură și nu de grad. Ráth-Végh István descrie această deosebire în următorii termeni : „Cineva putea fi ministru atotputernic, comandant victorios, guvernator de colonii sau președinte de parlament cu prestigiu în toată țara ; în viața de la curte însă avea un rang mai mic decît un oarecare prinț cu tuleie în barbă" [14].

Un plus de claritate în operarea distincțiilor originare dintre autoritate (auctoritas), putere legală (imperium) și putere — putință (potestas) aduce analiza lui Hannah Arendt într-un studiu consacrat istoricului instituției de autoritate *(Qu'est ce que l'autorité ?)*. Considerînd fenomenul autorității indisociabil de tradiție și religie, autoarea derivează cuvîntul latinesc de „auctoritas" din verbul „augere", „a crește" și ceea ce autoritatea sau cei care dețin autoritate sporesc în mod constant. Romanii acordau autoritate celor în vîrstă („senes"), din care cauză erau numiți și „maiores". Dar, la origine,

spune autoarea, autoritatea, privilegiu şi misiune sacră, nu putea aparţine decît ctitorilor („patres") care au lăsat-o moştenire urmaşilor. „Autoritatea celor vii era întotdeauna derivată, dependentă de AUCTORES IMPERII ROMANI CONDITORESQUE"[15].

Pentru a înţelege în mod concret ce însemna pentru romanul de rînd autoritatea, H. Arendt face o disociaţie între semnificaţia cuvintelor „auctores" şi „artifices". În mentalitatea romanilor, autorul sau fondatorul (auctor) „în nici un caz nu este constructorul, ci cel care a inspirat orice întreprindere şi al cărui spirit, prin urmare, ca şi spiritul constructorului efectiv, este reprezentat în construcţia însăşi"[16]. Totuşi, trebuie să observăm, între „auctor" şi „artifex" nu există nicidecum relaţia platoniciană dintre stăpînul care dă ordine şi sluga care le execută. Cea mai frapantă caracteristică a acestei relaţii o constituie faptul că cei care au autoritate nu au putere. „Cum potestas impopulo auctoritas in senatu sit" (în timp ce puterea rezidă în popor, autoritatea aparţine senatului).

De aceea traducînd cuvîntul latinesc „auctor" prin „autor" trebuie să ţinem seama de această relaţie dintre *„auctor"* şi *„artifex"*. De altfel, limbajul cotidian marchează această distincţie în sintagma ca „Ctitoria lui...", Ştefan cel Mare, de exemplu. Toată lumea înţelege că nu Ştefan cel Mare este constructorul efectiv ; el este ctitorul, cel care a inspirat şi patronat ctitoria respectivă.

Praxiologia contemporană defineşte autorul în raport direct cu opera realizată în mod intenţionat. „O operă este orice efect al unei cauze constînd într-un impuls voit, iar efectul este întotdeauna un eveniment oarecare"[17]. „Autorul unui anumit eveniment este acela al cărui impuls intenţionat este cauza evenimentului respectiv"[18].

Se observă cu uşurinţă că noţiunea praxiologică modernă de autor este într-un sens mai largă decît

cea originară, iar într-un alt sens, mai restrînsă. Pe de o parte, calitatea de autor este extinsă dincolo de sfera umană, considerată proprie şi pentru lumea animală[19], iar pe de altă parte, noţiunea de impuls intenţionat restrînge sfera operelor la efecte care decurg nemijlocit din declanşarea cauzelor şi realizarea efectivă a unui proiect imaginar[20].

Mai rămîne de precizat faptul că, în contextul social-politic al antichităţii romane, forţa liantă a autorităţii era trăită într-un raport strîns şi mereu prezent cu forţa magic-religioasă a „auspiciilor". Auspiciile romane, spre deosebire de oracolul grec, nu indicau cursul obiectiv al evenimentelor viitoare, ci numai revelau începutul prielnic şi cursul favorabil al acţiunilor. Acţiuni voite şi decise de oamenii înşişi în împrejurări concrete şi a căror putere de realizare stătea în forţele umane la dispoziţia lor. Zeii romani aveau autoritate, dar nu aveau nici un fel de putere, nici în sens de „imperium", şi nici în sens de „potestas" nici asupra oamenilor şi nici asupra evenimentelor ; ei „augmentau" opera oamenilor în sensul că inspirau, confirmau, acceptau şi călăuzeau acţiunile concrete umane. Dar nu le comandau şi nici nu jucau vreun rol în îndeplinirea lor efectivă. În acelaşi mod era concepută, înţeleasă şi trăită şi autoritatea senatului, ca şi cea a strămoşilor fondatori ai „cetăţii sacre".

Examenul critic operat în semasiologia autorităţii nu conduce neapărat numai la concluzii negative. Dimpotrivă. Prima învăţătură pe care o putem trage de aici este că iluzia autorităţii purcede din distorsiunea cîmpului semantic care înglobează fenomene de acelaşi tip, dar diferite ca origine, loc şi rol în funcţionarea sistemului instituţional al colectivităţilor umane. Prin urmare, acest examen instaurează şi legitimează necesitatea exorcizării himerelor care

s-au cristalizat într-un nimb magic în jurul autorităţii, conferindu-i aparenţe ciudate, contradictorii. Or, sub falsele întruchipări se află fenomene reale, dar percepute confuz, grupate arbitrar şi rău analizate.

În al doilea rînd şi într-o altă ordine de idei se poate întrezări în labirintul semantic o deschidere spre clarificare, de restaurare a titlurilor autentice ale autorităţii ca fenomen psiho-social avînd o funcţionalitate multiplă în angrenajul raporturilor interumane. Să toarcem acest „fir al Ariadnei".

Evocînd realităţi sensibile, dicţionarul ne îndrumă să plasăm fenomenul autorităţii în trama raporturilor umane şi a culturii vii, în planul trăirii simbolurilor şi valorilor practice, funcţionale unor contexte situaţionale concrete. Or, această perspectivă interzice orice generalitate abstractă cu privire la aceste raporturi. În realitatea cotidiană, autoritatea este percepută, asumată, suportată, deci trăită ca un fenomen exterior şi, totodată, interior persoanei, ca o suprastructură a eului, cristalizată în simboluri, semnificaţii şi valori aparţinînd regiunii de viaţă şi de conştiinţă „trebuie", „se cade", „se cuvine". Autoritatea este acceptată şi/sau se impune : 1. fie ca îndemn, sfat, rugăminte, cerinţă ; 2. fie ca datorie, sarcină, îndatorire, răspundere ; 3. fie ca obligaţie, dispoziţie, ordin, comandă, ca somaţie, imperativ practic. Într-un cuvînt, autoritatea se constituie şi se manifestă ca un *trebuie*. În situaţiile concrete de viaţă cotidiană, acest trebuie este un general, dar un general foarte concret. Ne supunem nu A U T O R I T Ă Ţ I I, ci *acestei autorităţi de aici şi de acum*. Autoritatea ca fapt general este suma posibililor, a izotopilor sau avatarilor săi, a unor genuri deosebite de „trebuie" care determină instituiri teleologice individuale şi colective potrivite cu împrejurările vieţii, cu mijloacele care sînt la dispoziţia subiectului acţiunii în contextul său determinat concret. Ea semnifică şi direcţionează existenţa socio-culturală cotidiană, a praxisului concret care, simultan limitează şi oferă cadru de afirmare exercitării sensibilităţii şi inteligenţei, forţelor creative umane.

Definiţiile generale, dar, aşa cum am văzut, formale, prin neajunsurile lor, obligă la adoptarea unei perspective epistemologice clar definite de premise ontologice care privesc raportul individ-societate. Iar societatea nu înseamnă totalitatea oamenilor, ci ansamblul relaţiilor care constituie mediul, baza, condiţionarea, determinarea, motivarea, îndreptăţirea, raţiunea însăşi a participării individului la cooperare, la declanşarea iniţiativelor sale, a afirmării şi valorizării aptitudinilor şi capacităţilor sale creatoare. Această societate este deci pentru individul uman nu o abstracţie, ci locul în care voinţa sa întîlneşte şi înfruntă dramatic voinţele celorlalţi ; societatea este procesul şi produsul interacţiunilor umane (Marx). Pentru actorul în situaţie societatea este simultan, dar în nuanţe, tonalităţi şi accente diferite ca pondere şi valoare actuală, familia, grupul de prieteni, echipa de lucru, organizaţia, clasa socială şi, desigur, societatea în ansamblul său, puternic obiectivată şi materializată în instituţii şi aparate complexe cu putere de constrîngere asupra sa.

În fine, etimologia repune în drepturile sale sensul originar al termenului care, prin semnificaţiile sale, chiar deformate în cultura modernă, nu are o acţiune eficace mai puţin marcată asupra noastră. Căci autoritatea, ţinînd prin esenţa sa de teleologia umană, există prin om, în străfundurile personalităţii sale, în normele şi valorile pe care le promovăm, în obiceiurile şi tradiţiile pe care le cultivăm şi le transmitem, în care credem, deci în întregul etaj simbolic al umanităţii care ne reglează şi ne determină conduitele. Dincolo de aureola magică şi religioasă care i-a drapat coroana, autorita-

tea a fost trăită și percepută ca 1. virtutea inițiativei ; 2. aprobare (tacită) a proiectelor de viitor ; 3. chezășia cursului favorabil al evenimentelor, garanție a eficienței acțiunii ; 4. augmentare a operelor al căror autor, constructor, cauză motrice și cauză eficientă este un subiect uman, individual sau colectiv.

Deziluzionarea autorității și recuperarea ei ca fenomen de relație autentică ce ține de esența condiției umane trebuie să se întemeieze pe următoarele premise :

1. Urmînd metodologia dialecticii istorice a marxismului, analiza ei să fie articulată cu concepția generală despre societate a materialismului dialectic și istoric.

2. Analiza să fie plasată nu la nivelul abstractului logic, ci la nivelul procesului real de viață cotidiană în care oamenii sînt autorii și actorii propriei lor drame, a propriei lor istorii.

3. Structurile de autoritate să fie analizate în funcție de teleologia muncii, deci din punctul de vedere al celor care imaginează, proiectează, realizează, explică și semnifică propria lor activitate.

NOTE

1 G.Mendel, *Pour décoloniser l'enfant. Sociopsychanalyse de l'Autorité*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, p. 30.
2 „Abstracția ontologică — scrie Al. George — este o generalizare ca schemă a sumei posibilelor raportată la o formă și se impune în orice încercare de a gîndi sau construi o teorie în lumea formelor" (*Limbă și gîndire în cultura indiană, Introducere în semiologia indiană*, Ed. științifică și enciclopedică, 1976, p. 146).
3 J. Ardoino, în *Prefață* la Douglas McGregor, *La dimension humaine de l'entreprise*, Bordas, Paris, 1976.
4 *Ibidem*, p. XV.
5 *Ibidem*, p. XVI.
6 *Dicționar de psihologie*, Ed. Albatros, 1978.

7 Vol. 2, p. 901.
8 Giambatista Vico, *Știința nouă*, Ed. Univers, București, 1972, p. 238 și 461.
9 *Ibidem*, pp. 461-462.
10 P. Grimal, *Civilizația romană*, *B.P.T.*, Ed. Minerva, București, 1973, p. 163.
11 *Ibidem*, p. 151.
12 *Ibidem*.
13 *Ibidem*, p. 153.
14 Ráth-Végh István, *Istoria culturală a prostiei omenești*, Ed. științifică, București, 1969, p. 56.
15 Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, N.R.F., Galimard, 1972, p. 160.
16 *Ibidem*, p. 161.
17 Tadeus Kotarbiński, *Tratat despre lucrul bine făcut*, Ed. politică, București, 1976, p. 56.
18 *Ibidem*, p. 48.
19 *Ibidem*, p. 55.
20 *Ibidem*, pp. 50-53.

CAP. II. INSTITUIRILE TELEOLOGICE ȘI AUTORITATEA

1. Actul — categorie genetică a socialității

„Stă scris: «La început a fost Cuvîntul».
Mă și opresc. Cine m-ajută să fac pasul?
Cuvîntul? — *Nu pot să-l prețuiesc așa de mult!*
Altfel va trebui să-l tălmăcesc
Dacă de spirit eu ascult.
Stă scris: «La început a fost Ideea».
Dar cîntărește bine-ntîiul rînd,
Ca pana să nu fugă, slove goale așternînd.
Ideea *e, ce-nfăptuiește și creează totul?*
Ar trebui să scriu: «La început a fost Puterea».
Dar iată că scriind sînt îndemnat
Să nu fac nici aici popasul.
Din ce adîncuri vine șoapta?
M-ajută duhul și-mi dă sfat:
La început voi pune Fapta".

(*GOETHE*, Faust, *I*, Odaie de studiu. *Traducere de L. BLAGA*)

Ce este actul? — Nevoia de certitudine ne obligă să părăsim odaia de studiu a bătrînului învățat, să ieșim afară în cîmpul practicii sociale și

să citim direct în Cartea Vieții. Plecăm nu fără să reținem întreagă bogăția de semnificații a meditației goetheene. Și nici nu trebuie să mergem prea departe, căci neînduplecata zeiță a Nevoii, *Ananke*, ne indică imediat în mod precis punctul arhimedic al universului social-uman. Nu Voința, nici Ideea; nu Putința, nici Cuvîntul. La început mereu e Actul. În acțiune stă cauza și principiul oricărei vieți.

A gîndi, a înțelege și a explica universul social uman prin acțiune nu vrea să însemne cîrtire „împotriva filosofiei veșnic nouă a rațiunii" (Marx), ci, dimpotrivă, a recunoaște raționalitatea actului uman, acest „trandafir în crucea prezentului", cum sună metafora hegeliană. Acțiunea e singura cale de acces spre prezent și singura perspectivă rațională de împăcare cu realitatea, ca realitate în mers ființînd în feeria posibilului. Căci prin acțiune acel vrednic și mîndru *Trebuie* al rațiunii (posibilul rațional) se întruchipează în existența reală, necesară și rațională. Fără acțiune umană, am putea spune evocînd o altă frumoasă metaforă hegeliană, laurii Rațiunii sau Ideii, ai Puterii sau Voinței pure sînt „frunze veștede care nu înverzesc niciodată".

Act, acțiune, activitate; conduită, comportament, comportare. Cît de alunecos e cîmpul semantic pe care știința psihologiei are de construit o teorie! Există, desigur, preferințe și tradiții în utilizarea unui termen sau altul, dar în spatele acestui uz se ascunde o ideologie, o doctrină. Astfel, noțiunea de „comportament" utilizată în limba engleză („behavior") se referă la reacțiile adaptative, explicite și obiectiv-observabile, ca răspuns la stimulii din ambianță, de asemenea direct observabili. Așadar, utilizînd noțiunea de comportament semnificăm o cu totul altă regiune a activității decît atunci cînd vorbim despre conduite, în sens janetian. Nu stau lucrurile altfel nici în ceea ce pri-

vește noțiunile de act, acțiune, activitate. În logica deontică, de pildă, s-a impus distincția trasată de von Wright : „Activitatea se referă la proces așa cum acțiunea se referă la schimbare“ [1]. Cum orice schimbare se petrece ca un proces, îndeplinirea unei acțiuni prescrie o activitate. Deci termenul de conduită ar subsuma atît acțiunea cît și activitatea. Dar acesta nu-i decît un mod de a vedea, o preferință. Cătălin Zamfir, plecînd de la teoria parsonsiană a acțiunii, înglobează acțiunea ca element sau secvență în activitate, definită ca complex de acțiuni, sau sistem. La limită „acțiunea se referă la un comportament suficient de simplu, delimitat în timp, orientat către un scop precis, element component al unui sistem mai larg ; dimpotrivă, activitatea se referă la sisteme mai complexe de acțiuni, întinse pe o durată mai mare, greu de delimitat, mult mai difuz determinate de scopuri“ [2]. În psihologie, în general, „acțiunea se diferențiază și se definește prin scopuri parțiale în cîmpul activității, care dispune de un anumit substrat motivațional unitar“ ; ambele noțiuni se corelează cu operația, elementul de efectuare a lor [3]. În ce ne privește, vom folosi termenul *act* drept concept generic.

Ce este actul ? Întrebarea vine evident din domeniul psihologiei. Or, cu toate că astăzi „afirmarea acțiunii ca obiect principal al psihologiei se impune tot mai mult“ [4], răspunsul nu este deloc simplu și nici univoc. Afirmînd acest lucru avem în vedere nu simple deosebiri de terminologie sau de opinii între diferiți autori, ci profunde și esențiale contraste de doctrină. De pildă, unul e conceptul de act în psihologia conduitei și cu totul altul în psihologia zisă „obiectivă“ sau a comportamentului, deși ambele afirmă actul ca noțiune fundamentală. Atunci poate răspunsul nu-i de ordin psihologic ? Aceeași echivocitate ne întîmpină însă și în

cadrul filosofiilor acțiunii (pragmatismul, instrumentalismul, operaționalismul), ca și în sociologia acționalistă și în praxiologie. Oricum nu putem pleca la drum fără un instrument de orientare. De aceea vom cita o definiție care, de altfel, corespunde cel mai adecvat intențiilor noastre. „Prin act vom înțelege orice comportament al unui individ, de orice nivel ar fi, considerat nu numai ca comportament, adică raportat la *psihism*, ci și ca activitate concretă, adică raportat la o *biografie*, cu alte cuvinte în măsura în care produce (eventual) un anumit număr de *rezultate*, nu numai rezultate pentru individul însuși și în mod direct, ci rezultate pentru societate, ținînd seama de condițiile sale concrete, rezultate care revin (eventual) la individ prin mediații sociale obiective mai mult sau mai puțin complexe“ [5]. O dată cu această definiție a actului, definiție care în concepția autorului ei traduce „în forma sa rațională cea mai simplificată“ noțiunea de *dramă*, trebuie să afirmăm deschis că ne însușim de la L. Sève și ideea că actul, ca act al unui individ determinat, este un moment al biografiei, dar că, fiind „actul unei lumi sociale determinate“, este în același timp și „moment al relațiilor sociale“ [6]. Demnă de reținut este și ideea privind unitatea indisociabilă dintre acte și capacități (i. e. „ansamblul de ‚potențialități actuale', înnăscute sau dobîndite de a efectua orice act și la orice nivel“) [7]. În forma actului, „care se dedublează în *manifestare* și *producere* de capacități“, se realizează „trecerea, mediația practică de la o *trebuință* la un *produs* în sensul psihologic al cuvîntului, și reciproc“ [8]. Prin produs psihologic, Sève înțelege „ansamblul rezultatelor de orice natură la care duce un act sau un grup de acte“ [9].

Nu avem aici posibilitatea să subliniem îndeajuns importanța teoretică excepțională a determinării actului drept concept de bază, ireductibil, nu

numai pentru psihologie, dar și pentru toate științele care se circumscriu domeniului raporturilor dintre societate, individ și cultură. Toate aceste științe sînt „științe de raporturi", spre deosebire de științele naturii care pot fi calificate drept „științe de obiect". Este adevărat că orice știință, în măsura în care vizează dezvăluirea unei ordini de inteligibilitate a existenței sfîrșește prin stabilirea unor raporturi legice, cauzale, de condiționare etc. Dar cînd numim științele socialității umane „științe de raporturi", desemnăm prin această expresie însuși domeniul lor ; diferitele totalități de genuri de raporturi constituie obiectul lor, sau, cu alte cuvinte, aceste științe au ca obiect de cercetare întotdeauna un „obiect social total".

Psiho(socio)logia acțiunii — Modul în care, pe urmele lui G. Politzer, L. Sève pune problema actului — fenomenul cel mai primitiv și care prin nota lui de imediat scapă oricărei cunoașteri probante — drept concept fundamental, singurul în măsură să deschidă posibilitatea constituirii psihologiei ca știință este evident superior oricăror alte încercări de acest gen. Termenul de comparație cel mai apropiat este poate concepția lui Henri Wallon. Definind obiectul psihologiei ca fiind „omul în contact cu realul" [10], deci „studiul concret al unei realități concrete" [11], Wallon afirmă activitatea (actul) individului, ca dialectică a subiectului cu obiectul, drept realitatea cea mai primitivă pe care se poate clădi știința psihologiei. Dar preconizînd o metodă comparativă (de fapt, comparativ-genetică) [12], el circumscrie domeniul psihologiei procesului istoric de formare a comportamentului, pe plan fiziologic și pe plan psihic, la antropoidele superioare, la omul primitiv și la copil. Studiul dezvoltării intelectuale înscris între cele trei sisteme de referință îl conduce

pe psihologul francez la postularea unui raport temporal între act și gîndire. În felul acesta psihologia walloniană a actului se oprește în fața pragului vieții psihice a omului ca personalitate dezvoltată, dar considerînd-o pe aceasta din urmă pe deplin explicată. Într-adevăr Wallon afirmă că „problema raporturilor dintre act și gîndire ne duce de preferință spre fazele originare, spre copilăria indivizilor, a speciei, a societăților, ca etape în care creșterea este încă suficient de rapidă iar diferențele — manifeste, deoarece factorii care acționează, cît și succesiunea și acțiunea lor reciprocă, trebuie observați, mai înainte ca rezultatul să fi fost realizat și consolidat" [13]. Deplasarea problemei raportului dintre act și gîndire la fazele originare nu aduce cu sine și rezolvarea ei ; dimpotrivă, problema e transmutată, cum spune Marx, în pîcla cețoasă a începuturilor. În realitate, între actul specific uman și gîndire (de fapt, conștiință) nu există o distanță temporală, un raport de anterioritate. Actul uman înseamnă instituire conștientă în act. În act, conștiința instituindă (pentru-sinele conștiinței) apare ca activitate autodeterminată a conștiinței care își formulează țeluri și se subordonează mijloacelor de realizare efectivă a lor. Pentru a înțelege și explica acest lucru, metoda comparativ-genetică este improprie, inadecvată, inoperantă. Numai o metodă genetic-ontologică (i. e. dialectica istorică materialistă) poate da rezultate revelatoare în această privință. „Anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței. Dimpotrivă, la speciile animale inferioare, germenii unor elemente superioare pot fi înțeleși numai în cazul cînd înseși aceste elemente superioare sînt deja cunoscute" [14]. Dezvoltarea istorică care vede formele anterioare ca trepte care duc spre forma nouă, nu poate să evidențieze tocmai ceea ce este esențial în socialitatea umană, saltul ontologic de la psihismul ani-

mal la conştiinţa umană, de la animalitate la societatea umană, de la natură la cultură.

Comparativismul genetic circumscris analizei psihologice a blocat accesul lui H. Wallon către explicaţia corectă a psihologiei actului specific personalităţii dezvoltate. Alte neizbutiri în aceeaşi direcţie, pe care le vom lua în discuţie în cele ce urmează, sînt de natură să întărească adevărul ideii exprimate de G. Politzer cum că „psihologia nu deţine nicidecum 'secretul' faptelor umane, pentru simplul motiv că acest 'secret' nu e de ordin psihologic". O ilustrare semnificativă în acest sens ne-o oferă „psihologia conduitei" a lui Pierre Janet.

P. Janet, cum se ştie, semnifică prin termenul „conduită" orice fel de acţiune sau activitate, intern-subiectivă sau extern-motorie, considerată în unitatea dintre psihic şi faptele de comportament. O definiţie fără reproş. Dar în loc să se mulţumească cu analiza conduitelor aşa cum se înfăţişează ele unei cercetări obiective, psihologul francez consideră necesară o explicaţie motivaţională a lor. Deci prin acţiune el va înţelege „«ansamblul mişcărilor reacţionale» provocate fie de stimulările endogene fie de cele exogene" [15]. Mai mult, el face să corespundă fiecare activitate la o dispoziţie reacţională, la o tendinţă sau tensiune psihologică. Pe acest temei Janet îşi pregăteşte cu minuţiozitate capcana care-l atrage în mod iremediabil în interiorul ei. Căci la omul evoluat (personalitatea dezvoltată) tendinţele sînt în număr nedefinit, astfel că se impune o clasificare a lor, iar cel mai potrivit criteriu i se pare a fi cel genetic, — ontogenetic, filogenetic şi, totodată şi prin excelenţă, antropogenetic. De aceea psihologia conduitei „devine în mod necesar o psihologie *genetică* care aranjează conduitele observate într-o anumită ordine, punînd la început conduitele care ni se par cele mai simple şi deasupra conduitele cele mai elevate urmînd ordinea lor de complicare şi de asemenea, cînd noi putem să o bănuim, urmînd ordinea achiziţiei lor" [16]. Această regulă „carteziană" pe care o impune analizei sale îl conduce pe Janet la stabilirea unei *ordini ierarhice* a tendinţelor şi, respectiv, a conduitelor, o ierarhie *valorică* în măsura în care este istorică, căci personalitatea — respectiv, personalizarea şi socializarea fiinţei umane — este presupusă ca un proces îndelung şi continuu, marcat de etape ca urmare a unor schimbări cantitative şi calitative, dar fără vreun hiatus între ele. Evoluţia psihologică a fiinţei umane, atît filogenetic cît şi ontogenetic, este analogă bulgărelui de zăpadă care creşte pe măsură ce se rostogoleşte, noi conduite şi tendinţe noi se supraadaugă celor vechi. Tendinţelor vechi, primitive şi elementare [17], comune omului şi animalelor, le corespund conduite reflexe (atac şi fugă, nutrire, act sexual). Celui de al doilea grup îi corespund tendinţele sociale, ale limbajului, reflecţiei, judecăţii, moralei şi investigaţiei ştiinţifice.

Lăsînd la o parte caracterul artificial al discriminării la om între tendinţele sociale şi cele animale, se vede cu uşurinţă că tabloul evolutiv al tendinţelor corespunde într-o manieră inversată regresiunilor observate de medic în patologia mintală. În plus, a vorbi despre tendinţe sociale, culturale şi intelectuale nu înseamnă altceva decît tendinţa de a înlocui o psihologie a funcţiilor psihice printr-o psihologie a conduitelor, dar păstrîndu-i integral conţinutul.

Caracterul intelectualist (abstract) al psihologiei conduitei iese în relief cu toată evidenţa în analiza conduitelor sociale. În *L'évolution psychologique de la personnalité* (1929), P. Janet defineşte acţiunea socială ca act de colaborare în care mai mulţi indivizi se asociază pentru a face diferite părţi ale aceluiaşi act. În conduita socială oamenii devin personaje, iar acţiunea lor se referă la asocierea, gru-

parea şi repartizarea lor într-un dispozitiv de producţie capabil să ducă la realizarea scopului. Exemple tipice de acte sociale sînt imitaţia, colaborarea care implică „cefalizarea" socială şi, respectiv, conduitele de comandă-supunere şi valorizare socială a oamenilor, ceremoniile etc. În plan mental toate aceste conduite, care sînt conduite supraadăugate schemei perceptive a actului, au un caracter dublu : 1. ele variază după reacţia provocată asupra unui *socius*, deci se autoreglează în raport cu reacţiile semenului şi 2. au un caracter dublu, în sensul că individul care acţionează îşi reprezintă, simultan cu acţiunea lui, reacţiile semenului.

Cum se vede, Janet împărtăşeşte în comun cu teoriile contractualiste din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea iluzia că indivizii umani, iniţial independenţi, autonomi şi izolaţi unii de alţii, se asociază în chip voluntar şi conştient constituind astfel societatea. „Grupul constituit psihologic prin reunirea accidentală în acelaşi spaţiu a mai multor fiinţe s-a transformat în *societate* «printr-o serie de acte inventate de om, apoi repetate, suprapuse unora altora, pentru că ele au fost utile şi au adus progrese»" [18]. Caracterul social al conduitelor sau, ceea ce pentru Janet este acelaşi lucru, conduitele sociale sînt în realitate conduite *societare*, conduite de întîlnire a unor conştiinţe (euri) autonome ; modelul lor — de ce n-am inventa şi noi o nouă conduită — este „societatea pe acţiuni" şi nu convieţuirea şi colaborarea spontană din viaţa reală care naşte relaţii obiective, independente de voinţa şi conştiinţa oamenilor. În legătură cu caracterul dublu al conduitelor „secundare", adică conduitele de reglare a acţiunilor exterioare se mai impune o observaţie. Acest dublu caracter al conduitei desemnează actul reciproc, conex şi invers actului de bază : comandă-supunere (putere socială), dus-întors (drumul), asamblare-dezmembrare (reuniunea),

intrare-ieşire (uşa), multiplicitate-unicitate (panerul cu mere), legare-dezlegare (sfoara) ş.a.m.d. Deşi s-a făcut mult caz de virtuţile lor explicative, aceste conduite fiind considerate drept modele ale unor operaţii intelectuale ca analiza şi sinteza, clasificarea şi diviziunea logică, reprezentarea şi reproducerea mnezică, scrierea etc. — ba chiar, prin „actul de producţie", o explicaţie ştiinţifică a cauzalităţii şi finalităţii —, cercetarea obiectivă a operei janetiene conduce la o opinie contrară. Întregul repertoriu de conduite formulate foarte sugestiv de Janet constituie de fapt simple analogii ale actelor intelectuale. Psihologia conduitelor nu este o explicaţie nouă a vieţii psihice umane, ci o expunere intuitivă, didactică a psihologiei vremii, ceea ce indică faptul că Pierre Janet era un mare talent pedagogic, dublat de un mare psihiatru. Aceasta nu vrea să însemne că psihologia conduitei nu deschide noi orizonturi în psihologie. Aprecierea multor idei profunde, actuale şi fecunde elaborate de ilustrul gînditor francez, odată integrate unei veritabile psihologii a actului, dobîndesc o valoare de prim ordin.

Una dintre cele mai de prestigiu teorii asupra naturii actului uman este, fără îndoială, cea elaborată de Talcot Parsons. Prezentarea, fie chiar succintă, a ei este necesară întrucît Parsons — acest „ultim filosof din sociologie sau ultimul sociolog din filosofie — şi-a definit în mod făţiş opera ca o replică funcţionalist-structuralistă la teoria marxistă a praxisului uman şi, în plus, astăzi *parsonsismul* constituie fundamentul sau numitorul comun a trei curente" acţionalismul, structuralism-funcţionalismul şi evoluţionismul „structuralist" [19].

În plan teoretic-abstract, Parsons înţelege prin acţiune „actul uman prin care individul îşi adecvează mijloacele la scop pentru a-l atinge" [20]. Structura oricărui act uman pe „schema mijloace-scop" — „configuraţia acţiunii" — se referă la corelaţia

sau ajustarea celor două laturi ale acţiunii : pe de o parte, mijloacele şi condiţiile (latura condiţională a acţiunii), iar pe de altă parte, scopurile şi normele (latura normativă a acţiunii). Între cele două laturi există o tensiune permanentă care pune în pericol finalizarea acţiunii, dar care are ca tendinţă adecvarea primei laturi în raport cu cea de a doua. Potrivirea mijloacelor la scopuri şi scopurile ca atare trebuie să se supună criteriului de raţionalitate, pe care Parsons îl vede atît ca „raţionalitate intrinsecă" (cînd scopurile sînt atinse în mod efectiv, în activităţile utilitare) cît şi ca raţionalitate „simbolică", care se referă la majoritatea acţiunilor, cînd scopul este atins mediat, mai mult ca simbol decît ca realitate. De aici rezultă o schemă generală (şi abstractă) a acţiunii [21].

Pe Parsons îl interesează în mod deosebit nu atît actul ca atare şi, respectiv, constituirea unei filosofii a acţiunii, ci comportamentul uman, actul integrativ concret, unde caracterul social al acţiunii este manifest şi are forma *hecceităţii* şi ireversibilităţii. În sensul de comportament, actul uman se defineşte ca „un proces în sistemul actor-situaţie care are semnificaţie motivaţională pentru actor sau, în cazul unei colectivităţi, pentru indivizii ei componenţi. Aceasta înseamnă că orientarea proceselor de acţiune corespunzătoare se bazează pe atingerea gratificaţiilor sau evitarea frustrărilor actorului respectiv" [22]. Optimizarea gratificării şi evitarea frustrării constituie în psihosociologia parsonsiană a acţiunii „axioma firii umane" şi, în acelaşi timp şi din perspectiva „problemei hobbesiene a ordinii" : punctul focal al antinomiilor dintre individ şi societate, raţionalitatea şi socialitatea actelor umane, orientarea motivaţională şi orientarea valorică a comportamentelor actorilor într-un sistem social. Sistemul social definit de „structura lui de roluri" comportă patru elemente (sau „probleme") structurale : 1. actorul îşi atinge scopul producînd în acelaşi timp mijloace care servesc alterilor săi, iar atingerea scopurilor fiind condiţionată de ce îi oferă aceştia din urmă în schimb în procesul interactiv ; 2. problema remunerării ; 3. accesul la facilităţi şi reglementarea actorului cu alterii săi potenţiali şi 4. problema puterii în procesul autorităţii care impune „cooperarea" între actorii în situaţie. În perspectiva „problemei hobbesiene a ordinii, interactivitatea actorilor este pusă sub semnul „imperativului funcţional" care prin intermediul funcţiilor sale are menirea să realizeze „integrarea societală". Parsons vorbeşte de trei funcţii ale imperativului funcţional, sau de trei imperative funcţionale. Acestea sînt : 1. asigurarea nevoilor minime ale actorilor componenţi ai sistemului ; 2. motivarea adecvată a participării lor ; 3. crearea şi transmiterea lumii de simboluri şi valori culturale capabile să realizeze unitatea şi continuitatea culturală, internalizarea normelor şi valorilor şi integrarea optimă în sistem.

Apelul la „imperativul funcţional" este necesar pentru o rezolvare adecvată a tensiunilor dintre individ şi societate, actor şi sistem, iar Parsons consideră că rezolvă adecvat această problemă dacă o subordonează „puterii". Ordinea hobbesiană devine în concepţia sa problema crucială a existenţei relaţiilor sociale, fiecare actor, în virtutea principiului de raţionalitate, tinde să obţină puterea asupra altora, să-i domine. „Astfel conceptul de putere vine să ocupe un loc central în analiza problemei ordinii. O societate pur utilitară este haotică şi instabilă...". [23] Prin urmare, în perspectiva integrării „societale", actul devine un segment de rol, rol legat de statusul actorului în sistemul social şi care se defineşte prin expectaţiile reciproce dintre actorii în situaţie. Rolul însuşi se raportează la un model de rol, deci la norme şi obligaţii statuate de valorile şi simbolurile culturale ale societăţii.

Funcţionalismul concepţiei parsonsiene conduce în mod logic nu numai la o prezentare abstractă, pur descriptivă a actului uman, ci, de asemenea, la apologia unui *statu-quo*, la justificarea conformismului social. Deşi punctul de pornire a acestei concepţii este acţiunea indivizilor, întreaga orientare se sprijină pe ideea că acţiunea trebuie să se justifice în termenii semnificaţiilor funcţionale. Scurt, psihosociologia parsonsiană e o „sociologie a ordinii", funcţională pentru societatea în care a luat naştere [24].

Actul — determinaţie generică a socialităţii umane — În raport cu psihologia conduitei sau a comportamentului, considerarea actului din perspectivă dialectic-ontologică conduce la un răspuns adecvat şi concret la problema — irezolvabilă în termenii psihologiei clasice — a motivaţiei, a trebuinţelor. Deşi trebuinţa poate fi — şi este pe treptele mai puţin evoluate ale societăţii umane — un punct de plecare, relativ totuşi, pentru acţiune, ea nu poate juca rolul de concept de bază pentru explicaţia ştiinţifică. Orice trebuinţă umană se defineşte numai în raport cu un produs şi în funcţie de capacităţile de producere a produsului respectiv. Praxiologia contemporană a sesizat în mod just paradoxul relaţiei dintre motivaţia acţiunii şi acţiunea însăşi. Astfel, Donald Davidsohn „afirmă că «întotdeauna cauzele trebuie să fie logic distincte de invocarea efectelor», dar «o raţiune pentru acţiune nu este logic distinctă de acţiune», deci paradoxal, «raţiunile nu sînt de fapt cauze ale acţiunilor», întrucît «relaţiile cauzale cer evenimente distincte»" [25]. Paradoxul nu dispare însă, aşa cum consideră Tudosescu, dacă interpretăm teleologicul ca „un model de explicaţie cauzală în care raportul de cauzalitate se manifestă ca o conexiune inversă" şi discernem pentru scop raţiuni de ordin nomologic, psihologic şi sociologic [26], ci reconsiderînd explicaţia teleologică în unitatea ei cu acţiunea în nemijlocirea lor dialectică, ca un „progres infinit al mijlocirii" (Hegel). Scopul este nemijlocitul — afirmă Hegel urmîndu-l pe Aristotel ; „raţiunea este acţiunea avînd un scop", iar realizarea efectivă a scopului, „scopul înfăptuit", „adică realul existent-în-fapt este mişcare şi devenire desfăşurată" [27]. Paradoxul raţiune-acţiune nu dispare prin analiză logică, ci în relaţia ontologică-practică. Scopul acţiunii, „rezultatul nu e numai o relaţie de finalitate exterioară, ci e adevărul acesteia, adică o relaţie de finalitate internă şi un scop obiectiv" [28].

Pornind de la actul de producţie din practica vieţii cotidiene, L. Sève, care a expus şi dezvoltat tezele lui Marx cu privire la raporturile dintre producţia propriu-zisă şi repartiţie, schimb şi consum, ajunge la concluzia că trebuinţa nu numai că nu este o *„necesitate originară"* pentru producţie dar, dimpotrivă, ea este *„un efect structural"* exercitat pe baza relaţiilor sociale asupra producţiei şi repartiţiei activităţii şi necesităţilor" [29]. Prin urmare atît din punct de vedere ontologic, cît şi din punct de vedere ontogenetic, trebuinţele ca şi capacităţile se definesc prin acţiune, ca infrastructură a personalităţii dezvoltate şi structură de bază a socialităţii umane.

Conceptul de act este pentru psihologie un dat originar, un postulat, aşa cum sînt numărul şi punctul sau forţa şi acceleraţia pentru matematică şi mecanică. Acest lucru era evident pentru gîndirea veche indiană care, constant preocupată de fapta creatoare de destin, a sintetizat în *Baghavad-gita* o veritabilă filosofie a acţiunii. O încercare de clarificare a termenului şi-a propus Patanjali în legătură cu raportul dintre acţiune şi exprimare formală, dar şi el trebuie să se mulţumească cu o simplă substituire de termeni. „Ce este de fapt acţiunea (kriya) ? Actul (iha) ? Ce este actul ? Mişcare

(cesta). Ce este de fapt mişcarea ? Activitate (vyapara)“ [30].

Aceeaşi dificultate logică trebuia să o înfrunte şi Aristotel care, în tot cuprinsul operei sale, a reluat neîncetat problema actului şi a raportului dintre potenţă *(dynamis)* şi acţiune *(energeia)*. În *Metafizica*, unei definiţii generale (formale) i se substituie o serie de exemple şi ilustrări care descriu actul „cînd ca o mişcare în raport cu o potenţă, cînd ca substanţa formală în raportul ei cu materia“ [31]. Totuşi la Aristotel — aşa cum remarcă comentatorii moderni — conceptul de „energeia“ desemnează ceea ce este în act (actualitatea), ceva care există în mod necesar şi necondiţionat în procesul realizării sale, realul în sensul deplin al cuvîntului ; opus şi corelativ acestei determinaţii, conceptul de „dynamis“ semnifică ceea ce poate fi, posibilitatea, putinţa sau capacitatea a *ceva* de a produce o mişcare, o schimbare a unui *alt ceva* [32].

Geniul Stagiritului situează în mod ferm actul în planul ontologiei existenţei şi îl defineşte ca anterior potenţei. Natura însăşi „intră în acest gen ca şi potenţa, căci şi ea e un principiu de mişcare dar nu în alt lucru, ci în acelaşi, întrucît e acelaşi“ [33]. Actul este anterior potenţei „atît după noţiune, cît şi după substanţă, iar după timp actul este, într-un fel anterior potenţei, iar în alt fel nu“ [34]. Este evident, spune Aristotel, că, potrivit noţiunii, actul este anterior potenţei pentru că potenţa este potenţă „tocmai pentru că poate să se realizeze în act. Numim constructor pe cel care poate construi ; înzestrat cu vedere pe cel care poate vedea ; vizibil ceea ce poate fi văzut“ [35]. În raport cu timpul, „fiinţa în act identică în ce priveşte specia... cu o fiinţă de aceeaşi speţă care există doar în putinţă este anterioară acelei fiinţe în putinţă“, de exemplu, grîului ori celui care vede le sînt anterioare în timp materia, sămînţa şi puterea de a vedea. „Dar

pentru a trece de la un lucru potenţial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act“ ; omul actualizat provine dintr-un om [36]. În fine actul este anterior substanţei „mai întîi pentru că cele ce-s posterioare prin mişcare sînt anterioare prin formă şi substanţă“, apoi „actul e anterior şi pentru că tot ce devine tinde spre principiul şi scopul său, căci principiul este cauza finală, iar devenirea are loc în vederea unui scop“ [37].

Este adevărat că concepţia aristotelică despre *dynamis* şi *energeia* — obscură pentru moderni în multe privinţe — conduce la o interpretare teleologică a întregului univers. Dar aceasta numai întrucît şi numai în măsura în care Aristotel extinde în mod nejustificat dincolo de practica omenească concretă determinaţiile conştiinţei (categoriile reflexive) care sînt real-active numai în raport cu actul uman [38]. Cînd Aristotel recunoaşte, în mod just, caracterul ontologic al instituirilor teleologice ale conştiinţei umane dispare orice confuzie. Astfel el defineşte putinţa (dynamis) drept „capacitatea de a duce un lucru la bun sfîrşit şi de a-l săvîrşi după propria voinţă“ [39]. De asemenea, situînd actul „în agentul însuşi“ şi afirmînd că „forma este act“, el apropie în chip dialectic pînă la identitate *energeia* de *entelecheia* : „Căci — afirmă Aristotel — opera este scopul, iar actul este opera. De aceea cuvîntul *act* derivă din cuvîntul *opera* şi năzuieşte să însemne acelaşi lucru ca săvîrşire“ [40].

Mai înainte ca să analizăm actul ca act al unei conştiinţe instituinde, nu se poate să nu remarcăm contribuţia Stagiritului la înţelegerea adevărului unei gîndiri implicată cu hotărîre în practică. Capitolul 10 din Cartea a IX-a a *Metafizicii* începe cu următorul enunţ : „Fiinţă şi Nefiinţă se spune mai întîi despre diferite forme ale categoriilor ; apoi despre putinţa şi actul acestor categorii sau despre contrariile lor ; şi, în fine, în sensul de

adevărat şi fals, care e sensul lor de căpetenie" [41]. Acest pasaj, ca de altfel întregul capitol, a fost interpretat şi comentat în mod invariabil (cu o singură excepţie, aceea a lui Anton Dumitriu) [42], numai din punctul de vedere al logicii formale, adevărul fiind înţeles drept conformitatea enunţurilor cu realul, cu o stare de fapt. Reinterpretată de pe poziţiile filosofiei praxisului, concepţia aristotelică despre adevăr dobîndeşte o semnificaţie cu totul inedită. Din moment ce Fiinţa în act se identifică cu adevărul gîndirii, înseamnă că numai în cadrul practicii adevărul este identic cu reuşita, succesul, realizarea instituirii teleologice, iar neadevărul, falsul înseamnă eşec, ratarea scopului. Cînd considerăm Fiinţa în act, „Adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauţi şi să exprimi acest lucru, şi trebuie să ştim că a afirma şi a enunţa nu e acelaşi lucru, iar a ignora înseamnă să nu nimereşti adevărul. Căci nu e cu putinţă să te înşeli asupra naturii unui lucru decît prin accident", afirmă Aristotel. Iar ceva mai departe, „cu privire la tot ceea ce există ca esenţă în act nu e posibil să ne înşelăm ; faţă de astfel de lucruri sîntem doar în alternativă de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe" ; „dacă obiectul există, el există într-un anumit fel, iar dacă nu există în acest fel anumit, atunci el nu există deloc". „Pentru astfel de lucruri (tot ce există ca esenţă în act şi nu ca potenţă — n. n.) adevărul constă numai în a le concepe cu mintea ; cu privire la ele nu există nici neadevăr, nici înşelare, ci doar ignoranţă, dar o ignoranţă ce nu seamănă cu orbirea, căci în acest caz ea ar însemna să nu ai deloc însuşirea de a gîndi" [43]. Se observă cu uşurinţă că „ignoranţa" din pasajul citat poate fi imediat echivalată cu „eroarea practică", definită de praxiologie ca „o mişcare contrară scopului urmărit" [44].

Aşa cum se ştie, pentru Aristotel cunoaşterea perfectă este cunoaşterea teleologică, adică cunoaşterea „care îşi consideră obiectul ca pe ceva care tinde spre o formă sau care este un mijloc ce duce la un ţel" [45]. Întregul univers îi apărea Stagiritului ca un sistem teleologic şi o ierarhie axiologică în care fiecare fiinţă e mijloc şi ţel ; este un mijloc pentru unele fiinţe iar pentru altele ţel. Mai mult încă, Aristotel elaborează în chip sistematic (logic) conceptul de „organism", care constituie în viziunea lui „principiul metodologic fundamental pentru sufletul individual, pentru societatea umană, pentru istorie şi mai ales pentru univers conceput ca unitate. Organismul este produsul necesar al gîndirii teleologice, este realizarea în natură şi... este realizarea în istorie a gîndirii teleologice" [46].

La prima vedere această concepţie pare excesivă, confuză, eronată. Dar dacă facem corectura necesară şi restrîngem relaţia teleologică numai la acţiunea umană, atunci opera aristotelică devine o inepuizabilă sursă de sugestii valoroase pentru fundamentarea teoretică a praxisului. Cu totul remarcabilă în această privinţă este concepţia lui Aristotel despre *intelectul activ* (noûs poieticos) şi cunoaşterea intuitivă, *intelecţia* (noesis) care-l înscrie pe Stagirit pe linia marii tradiţii a filosofiei greceşti a Fiinţei *(filosofia inesse)*. A. Dumitriu comentînd soluţia filosofică a cunoaşterii formulată de Aristotel în principiul „principiul cunoaşterii este cunoaşterea principiului" [47] îi dă următoarea semnificaţie : „Principiul cunoaşterii constă într-adevăr în cunoaşterea principiului, cum spune Aristotel, dar cunoaşterea principiului nu este altceva decît realizarea în act a principiului" [48]. Ce altceva este practica umană decît realizarea instituirilor teleologice umane în cadrul conexiunilor naturale cauzale, legice ? Actul noetic aristotelician se conjugă cu şi se exprimă prin actul poietic (noûs poieticos), devine act creator, fundamentînd logic şi ontologic cunoaşterea teleologică. Aşadar, cunoaşterea teleolo-

gică presupune identitatea gîndirii în act cu realizarea efectivă a scopului urmărit. În act, posibilitatea acțiunii se confundă cu necesitatea acțiunii, astfel că cunoașterea este subordonată logicii obiective a lucrurilor, iar teleologia se insinuează în și se mulează pe relațiile cauzale ; ordinea cunoașterii se identifică cu ordinea existenței în act. Întreaga cunoaștere a omului în viața cotidiană se desfășoară în orizontul posibilului și este subordonată realizării efective de scopuri, este o cunoaștere teleologică.

Teleologia muncii și forțele esențiale umane — Cunoașterea teleologică angajează *omul întreg* și, în același timp, *omul integrat* unui „organism de producție" (Marx) într-o practică concomitent reală și intelectivă. În cîmpul acestei practici *relația teleologică* nu *semnifică* determinarea unui existent în raport cu scopul său, ci *determinarea existentului în raport cu un scop uman*. Posibilitate și realitate, predicție și determinare, generalizare și particularizare, rațiune și imaginație, reflecție și cogniție, voință și trebuință se află aici într-o indisociabilă unitate. În act, subiectul și obiectul ca determinații reflexive ale conștiinței participă sub forma unui raport nemijlocit (trăit) la înfăptuirea țelului. Dar, desigur, în acest caz, subiectul și obiectul încetează să fie categorii reflexive ale gîndirii conceptive ; ele se instituie ca determinații de natură pur ontologică ale conștiinței subiectului (agentului) acțiunii. În act, experiența directă este identică cu realitatea, căci acțiunea, potrivit conceptului ei, cum afirmă Hegel, „nu este acțiune decît ca acțiune a individului singular" [49]. La rîndul său Marx scrie în această privință că „istoria nu face nimic... ! Nu istoria, ci tocmai *omul*, omul real și viu — iată cine face totul, cine posedă totul și dă toate aceste bătălii. «Istoria» nu este o personalitate aparte, care se folosește de om ca de un mijloc pentru atingerea țelurilor ei. Istoria *nu* este altceva *decît* activitatea omului care își urmărește țelurile sale" [50]. Iar într-o scrisoare către Annenkov, distanțîndu-se critic de providențialismul lui Proudhon, Marx scrie : „Ce este societatea, oricare ar fi forma ei ? Ea este produsul interacțiunii oamenilor".

Teleologia devine în dialectica istoric-ontologică marxistă categoria fundamentală a ontologiei existenței sociale, care explică atît geneza cît și formele de socialitate umană istoricește modificate în fiecare epocă. În raport cu toate concepțiile anterioare, marxismul, limitînd teleologia exclusiv la practica vieții reale și în primul rînd la muncă — modelul oricărei instituiri teleologice (Lukács) —, se afirmă nu numai ca o concepție originală, coerentă și unitară, ci și net superioară prin amploarea, profunzimea și lărgimea ei, prin implicațiile ei vaste și hotărîtoare în domeniul științelor sociale și umane. Cum se știe, sistemele filosofice anterioare, cînd nu erau veritabile teleologii ale naturii (Aristotel, Leibniz), constituiau expresia mai mult sau mai puțin evidentă a unor criptoteleologii, ca în cazul lui Hegel. Or, în toate aceste teleologii ale naturii se poate detecta proiecția metafizică și antropomorfică a unui model real unic, munca umană. Acest lucru este deja vădit în toate concepțiile idealiste și teologice începînd cu miturile creației din culturile arhaice, dar este vizibil și în sistemele elaborate și sofisticate ale unor gînditori moderni, care fac din teleologie un adjuvant al cauzalității naturale. Or, în realitate, lucrurile stau tocmai invers : nu teleologia servește o cauzalitate exterioară și supra sau extraumană, ci, dimpotrivă, în instituirile teleologice de scopuri este instituită și cauzalitatea ; „viclenia rațiunii", cum spune Hegel, pune cauzalitatea să lucreze în folosul ei, înfăptuirea țelurilor subiective.

Activitatea umană (instituirea teleologică în act) constituie prin excelență *categoria generică a socialității.* Temporalitatea transformă orice realizare a unui țel personal într-un eveniment care este, în același timp, un moment, o etapă a biografiei și un moment al relațiilor sociale, o treaptă a devenirii istorice. Cînd spunem că actul este o categorie genetică afirmăm așadar principiul producerii noului și al reînnoirii continue a raporturilor societare. Necontenita producere a noului în actul muncii explică atît desprinderea socialului de naturalul pur cît și mecanismul evoluției și dezvoltării în întreg complexul existențial al totalităților sociale umane. Din punct de vedere psihogenetic actul constituie resortul hominizării integrale, atît în sens de personalizare a ființei umane cît și în sens de societizare și culturalizare ; iar în cazul personalității dezvoltate actul joacă rolul de regulator homeostatic în procesul de rotație a capacităților și trebuințelor. Sub aspect onto-sociologic actul este mijlocitorul articulării individualității umane cu societatea și a existenței social-umane cu natura. Omul — afirmă Marx — este o ființă generică, atît pe plan teoretic cît și pe plan practic, pentru că și în măsura în care, face din celelalte lucruri și din sine însuși „un obiect al său", pentru că „el se comportă față de sine însuși ca față de genul actual, viu" [51]. Viața generică a omului este „viața productivă. Este viața care generează viață. În natura activității ei vitale rezidă tot caracterul unei specii, caracterul ei generic, iar activitatea liberă și conștientă constituie caracterul generic al omului. Viața însăși apare doar ca *un mijloc de trai*" [52]. Și mai departe Marx indică deosebirea calitativă dintre activitatea vitală a animalului și cea a omului. „Animalul se confundă nemijlocit cu activitatea sa vitală. El nu se distinge de ea. El este *această activitate.* Omul însă face din activitatea sa vitală obiectul voinței și al conștiinței sale. El are o activitate vitală conștientă. Aceasta nu este o determinare cu care el se contopește nemijlocit. Activitatea vitală conștientă este aceea care-l deosebește nemijlocit pe om de activitatea vitală a animalului. Tocmai prin aceasta el este o ființă generică" [53].

Este poate cazul să preîntîmpinăm o obiecție. Era oare absolut necesar acest ocol teoretic și apelul la ontologia existenței sociale pentru determinarea actului ca act psihologic ? Răspunsul nu poate fi decît afirmativ. Am constatat deja cum teoretizarea actului uman face absolut necesară o concepție clară asupra raporturilor dintre individ și societate. „Bi-dimensionalitatea actului" (Marcuse), adică caracterul psihic și social-istoric al oricărei instituiri teleologice nu poate dobîndi o explicație adecvată decît într-o viziune ontologic-genetică, astfel că structura oricărei totalități umane concrete este văzută ca proces și rezultat al activității umane practice, ca rotație și geneză continuă, ca producere de acte. Omul nu este un „atom" social, ci parte a unui proces, un proces de producere de acte prin care se reproduce atît el cît și societatea. Producerea de acte, realizarea efectivă a unor scopuri individuale înseamnă nu numai un eveniment biografic și lucru la un nou etaj al construcției care se numește „personalitate", ci și, în același timp, un moment de reproducere a raporturilor sociale care definesc generic pe om, esența umană. Actele umane se desfășoară întotdeauna în interiorul unor grupuri determinate (familie, clasă socială, națiune) și capătă astfel pecetea acestor cadre sociale, dar, în plus, ele au mereu un reflex în generalitatea speței umane. Omul este ceea ce face el însuși, e fructul actelor sale, iar societatea e opera oamenilor integrați unor „organisme" de producție. În activitatea

practică conjugată a oamenilor concret determinaţi, dialectica verticală a conştiinţei şi dialectica orizontală a istoriei se încrucişează şi se suprapun într-o unitate totalizatoare, de armonizare a contrariilor — existenţa socială-umană.

Fiinţă generică, omul însuşi este începutul societăţii numai în măsura în care este produsul ei, condiţie existenţială şi punct de sprijin al existenţei sale istorice. Omul este o fiinţă generică şi actul uman o categorie real-activă (onto- şi filogenetică) numai întrucît „societatea constituită îl produce pe om în toată bogăţia fiinţei sale", ca pe o parte componentă a sa, scrie Marx. Obiectivarea esenţei umane, atît sub aspect teoretic cît şi sub aspect practic, o vedem constituită în viaţa reală, sensibilă în „istoria obiectuală devenită a industriei". De aceea această istorie constituie *„cartea deschisă a forţelor esenţiale ale omului, psihologia* umană aşa cum se prezintă ea simţurilor noastre" [54]. Iar „o psihologie pentru care această carte, adică tocmai cea mai palpabil contemporană şi accesibilă a istoriei, rămîne o carte închisă, nu poate să devină o ştiinţă cu adevărat reală şi bogată în conţinut" [55], continuă Marx, denunţînd vechea (oare nu, în aceeaşi măsură, şi actuala ?) psihologie care reduce „vasta bogăţie de activitate umană" la un singur cuvînt : „trebuinţă", „trebuinţă vulgară".

2. Trebuiele instituirilor teleologice. Bazele ontologice ale autorităţii

Postulatul antropologic marxist — Întemeierea unei teorii asupra acţiunii umane pe baze ştiinţifice nu numai că nu se poate dispensa de concepţia materialismului istoric despre practica social-istorică, dar trebuie să plece de la ea. Acest lucru rezultă cu suficientă claritate, credem, din neizbuti-

rile în această direcţie înfăţişate anterior. Or, concepţia materialist-istorică are la bază un postulat, pe care îl vom numi după Tertulian (comentînd „Estetica" lukácsiană), dar care în formulări divers nuanţate străbate întreaga operă a lui K. Marx — *„postulatul antropologic"* : Relaţiile sociale-umane ca şi categoriile şi simbolurile care le exprimă sînt expresia directă a genezei şi funcţiei în economia activităţilor umane concrete, nemijlocit materiale. Numai din dinamica genezei şi a înrădăcinării lor în viaţa cotidiană pot fi deduse categoriile abstracte (determinaţiile conştiinţei), cît şi structurile interactive (ansambluri de relaţii structurate în totalităţi sociale) ale activităţilor specializate. „Atitudinea omului în viaţa cotidiană este începutul şi punctul final al oricărei activităţi" [56].

În acest orizont de explorare teoretică, actul uman semnifică invariabil o instituire teleologică în act ; o instituire real-activă şi efectivă, proces prin care conştiinţa instituie un scop şi utilizează toate mijloacele de care dispune în acest *hic et nunc* al situaţiei pentru a-l înfăptui. În aceasta rezidă de fapt esenţa ontologică a instituirii. Nu există act gratuit, cum a vrut să experimenteze A. Gide, şi nu se poate ieşi din finalitatea actului (A. Malraux) decît în imaginaţie ; omul nu face nimic fără un proiect, iar actul dobîndeşte semnificaţie numai prin funcţia lui teleologică. Teleologia este prin esenţa ei o categorie instituită : orice proces teleologic comportă instituirea unui ţel şi implicit o conştiinţă instituindă. Neraportată la finalitatea actului, şi anume a actului practic, „intenţionalitatea conştiinţei" rămîne o pură speculaţie metafizică.

Dacă avem în vedere totalitatea activităţilor umane, de orice gen şi la oricare nivel de realizare s-ar efectua ele, toate obiectivaţiile spiritului uman — fie ele produse materiale (utilităţi imediate) ori opere culturale (valori spirituale, contemplative), fie

relații efemere și fluctuante ori instituții încremenite în rutină și tradiție, fie convenții și prescripții, norme și reglementări cu caracter general ori dispoziții, ordine și comenzi în contextul unei situații inedite —, toate aceste obiectivații constituie un fel de „precipitații" ale activităților nemijlocit teleologice. Relația de autoritate, fie că este vorba de autoritatea impersonală, fie de relația autoritară interpersonală, nu face excepție de la regulă. În ceea ce ne privește, considerăm autoritatea ca *relație bazală a societății,* adică a oricărui gen sau formă de cooperare și conviețuire umană și o plasăm în regimul *trebuielui,* care constituie, așa cum vom vedea în continuare, regulatorul oricărei activități, conduite sau act, — mijloc de ordinare, de instituire a ordinii și de stabilire a dependențelor în orice proces care implică o instituire de țel.

E poate cazul să facem o precizare terminologică. Preferăm utilizarea noțiunii „trebuie" altora ca „imperativ", „exigență practică", „regim de obligație" ș. a. întrucît acest termen le poate substitui pe toate acestea și, în plus, mai semnifică „conformarea la", „acord cu", „adaptare la"..., care exclud caracterul categoric și implică somații practice care lasă întreagă posibilitatea opțiunii, impunînd totuși necesitatea unui act, a unei căi de urmat. Exemplul cel mai la îndemînă ni-l oferă jocul de șah. O mutare a albului determină o mutare a negrului, dar nu o anumită mutare, lăsîndu-i acestuia o gamă extrem de largă de posibilități în care să-și manifeste preferințele și să ia o decizie. La fel este și în cazul unor conduite practice de genul „se cade", „se cuvine", adică acele conduite permise, acceptate sau tolerate, care nu cad sub incidența prescrierii ferme sau proscrierii, sancționabile ca atare.

Pluralitatea de sensuri a cuvîntului „trebuie" este fructuoasă întrucît, deși se referă la un act de voință, în viața practică, cel mai adesea posibilitatea

acțiunii se combină cu necesitatea acțiunii, obiectivitatea dependențelor și constrîngerilor cu creația liberă și spontaneitatea răspunsurilor în situații nerepetabile. De altfel, deși nu s-a fixat în vocabularul de specialitate, este utilizat frecvent în traduceri din limba germană și engleză, mijlocind sensuri multiple ale unor concepte din gîndirea lui Hegel, Kant, Lukács, Marcuse, Kotarbiński. Accesul la semnificația lui profundă ni-l deschide N. Bagdasar care, în comentariile sale asupra operei morale kantiene traduce prin „trebuie" atît pe *Soll* („ceea ce trebuie") cît și pe *Sollen* („conștiința unui trebuie"), indiferent dacă acest trebuie exprimă o poruncă, un imperativ categoric care nu comportă alternative, ori un îndemn, o incitație, o provocare sau o sfidare care solicită voința dar, în același timp, lasă locul cuvenit imaginației creatoare și liberei decizii.

Acest „trebuie-să-fie" hegelian — Hegel, în „povestea exoterică" a filosofiei sale [57] sau, cum se exprimă Lukács, în „adevărata", „a doua ontologie, crescută pe îngrășămîntul contradicțiilor", sesizează contradicțiile imperativului kantian și face o critică pătrunzătoare oricărui „trebuie să fie" transcendent vieții reale. Atitudinea polemică a lui Hegel, prezentă în întreaga operă, dar cu deosebire în „Principiile filosofiei dreptului" și în „Prelegerile de filosofia istoriei", vizează (re)abilitarea ontologică a trebuielui și restituirea tuturor titlurilor sale autentice în raport cu praxisul uman, cu experiența empirică. El respinge orice fel de prioritate a imperativității în raport cu existența, cu moralitatea și societatea civilă. Moralitatea circumscrie numai o parte a praxisului, dar și aici trebuiele are o semnificație reală numai în măsura în care exprimă distanța dintre voința umană și „în-sinele" existenței (realitatea în sens ontologic). După Hegel, antinomia kantiană are totuși o rezolvare, și anume în cazul

unui „intelect activ“ care se autorealizează prin muncă. Acest „trebuie“ cu „multe semnificări şi cu forme infinit de multe“[58] îşi limitează valabilitatea exclusiv la existenţa umană (istorică). Numai în activitatea empirică omenească „voinţa este identică cu conceptul voinţei“ [59], „trebuie-să-fie“ este identic cu „conştiinţa acestui trebuie“, iar rigorismul raţionalului „tu trebuie“ se poate însoţi (identifica) cu voiosul „eu vreau“ sau „eu doresc“. Deci chiar în sfera moralităţii, trebuiele nu este cel al „datoriei“, al „cerinţei“ sau „trebuinţei“, ci „activitatea de a traduce acest conţinut din subiectivitate în obiectivitate în genere, într-o existenţă-în-fapt nemijlocită“ [60].

Trebuiele ontologic hegelian este *acest-trebuie-să-fie* social şi istoric, o relaţie ontologică între realitatea manifestantă şi cea manifestă a conştiinţei în dialectica posibilitate-realitate. Trebuiele se instituie ca posibilitate în chip nemijlocit în acţiuni concrete şi necesare. El reprezintă dorinţă, reprezentare, voinţă şi hotărîre în ceea ce Hegel numeşte „dezvoltarea independentă a particularului“. Interesele, pasiunile, gloria, puterea, onoarea etc., „această uriaşă masă de voinţă umană“ constituie „bătătura marelui covor al istoriei universale“ în „urzeala“ vicleniei Raţiuni care-şi urmează cursul său spre atingerea scopului său deosebit, dar imanent acţiunilor individuale. *Istoria reală* ca istorie ce se realizează în mod empiric *este o „cointeresare“* şi *„o dramă a activităţii umane“*, iar „acţiunile pornesc din necesităţile, din pasiunile, interesele, caracterele şi talentele indivizilor“ [61]. A judeca istoria din punctul de vedere al unui trebuie necondiţionat, transcendent şi abstract înseamnă după Hegel, a o privi „psihologic“ (=moral), conform cu „felul de a vedea al valeţilor de cameră psihologi pentru care nu există eroi, nu pentru că aceştia nu sînt eroi, ci pentru că nu sînt decît valeţi de cameră“ [62], înseamnă a explica istoria la „nivelul lor comun sau,

mai curînd, cîteva trepte mai jos, sub moralitatea acestor subtili cunoscători de oameni“ [63].

Totodată şi tot în spiritul celei de „a doua ontologii“, orientate spre înţelegerea fiinţării istorice (Lukács), Hegel realizează un compromis al logicii cu viaţa ; el concepe şi îşi reprezintă lumea omului ca una terestră şi autocreată prin muncă. Nu poate fi vorba în nici un fel de vreo activitate creatoare a subiectului în sens kantian sau fichtean ; activitatea subiectului este o relaţie dialectică onto-logică care deschide accesul şi favorizează relevarea esenţei, ca adevăr al vieţii istorice. Esenţa, adevărul, libertatea, constituie nu un produs al gîndirii, ci al fiinţei. Categoriile gîndirii omeneşti sînt nu numai determinaţii reflexive, sau, ceea ce pentru Hegel înseamnă acelaşi lucru, sînt „întocmai astfel“ întrucît ele sînt instrumente ale apropierii mintale şi practice a realităţii. Gîndirea mijloceşte sinteza categorială a tuturor forţelor şi proceselor obiective care determină funcţionarea şi existenţa specifică a devenirii oricărui complex existenţial. Alături de categoriile filosofiei tradiţionale pe care, dîndu-le un sens ontologic, le converteşte, dialectica hegeliană, orientată în chip esenţial asupra cunoaşterii societăţii şi istoriei, pune la lucru categorii noi. Să menţionăm cuplurile categoriale : Fiinţă şi Nefiinţă, existenţă şi esenţă, obiectivitate şi subiectivitate, mijlocire şi nemijlocire, posibilitate şi realitate, scop şi mijloc... — toate, după cum se vede, orientate către explicarea activităţii empirice umane.

„Aufheben“ — limitaţia ce nu limitează — Efortul de recuperare şi punere în valoare a filosofiei hegeliene în viziunea teleologiei muncii umane a adus rezultate neaşteptate prin „Ontologia“ lui Lukács. Noi am dori să atragem atenţia numai asupra unui singur concept, dar care constituie, aşa

cum vom vedea, veriga de legătură între Aristotel şi Marx pe linia constituirii unei teorii (filosofie? ştiinţă? — ce importanţă are denumirea ei?) a praxisului. Este vorba de „negaţia dialectică" — *aufheben*, concept explicat de însuşi Hegel: „a suprima (şi conserva), suprimat (şi conservat) totodată". „Astfel ceea ce e suprimat e totodată ceva ce e conservat, ceva ce şi-a pierdut numai modul său nemijlocit de a fi, însă ceva care, pentru acest motiv, nu e nimicit" [64]. La Kant conceptul de limitaţie, ca şi întregul său tablou categorial, avea un sens pur epistemologic (logic formal). Filosofia hegeliană prin *aufheben* („limitaţia ce nu limitează") aduce un adevăr neaşteptat pentru gîndire: „limitaţia ce nu limitează reprezintă mai mult decît o idee între idei, este viaţa adevărului însuşi, aşadar ideea ideilor" [65]. În orizontul conştiinţei umane, al experienţei nemijlocite a oamenilor determinaţi de împrejurări independente de voinţa şi conştiinţa lor, singura limitaţie ce nu limitează este practica lor reală. Limitaţia ce nu limitează exprimă aşadar lumea omului concepută ca praxis, realitatea social-istorică în sens ontologic. Cu această categorie ne mişcăm pe magistrala cugetării umane de la străvechea filosofie „mirabilis" (filosofia *inesse*) pînă la filosofia marxistă a praxisului pentru care adevărul în act se identifică cu Fiinţa; e adevărul-act, realizarea existenţială, adevărul ca stare ontologică, imposibil de a fi altfel decît este.

S-ar putea prea bine ca ceea ce afirmăm noi aici evocîndu-l pe Hegel să nu fi fost avut în vedere de marele filosof, dar, se întîmplă uneori, cum remarcă C. Noica, ca filosofii, ca şi poeţii, să nu ştie ce se exprimă prin spusele lor. Să ne oprim cît de puţin la modul cum tratează Hegel fiinţarea *nemijlocită a finităţii*, „dezvoltarea independentă a particularului" şi care constituie ceea ce el numeşte o „aplicaţie" a negaţiei — „aufheben", „cea cu două tăişuri". Finitatea, *ceva* ca fiinţă concret determinată, dobîndeşte existenţă nemijlocită numai raportată la „un ce neexistent", la un „trebuie-să-fie". „Limita" ca determinaţie a ceva e „barieră", dar totodată e o raportare la sine însăşi ca la ceva neexistent. *Ceva* însă îşi depăşeşte limita numai întrucît e suprimare şi totodată conservare; ceva ce depăşeşte deci pe sine însuşi. Dar finitul care „s-a determinat pe sine ca raportare a determinaţiei sale la limita sa este un trebuie-să-fie". „Ambele sînt astfel momente ale finitului, deci ambele sînt înseşi finite, atît trebuie-să-fie, ca şi bariera. Dar numai bariera e afirmată ca ceva finit; trebuie-să-fie e limitat numai în sine, deci numai pentru noi... Ceea ce trebuie-să-fie *este* şi totodată *nu este*. Dacă *ar fi, n-ar trebui* numai *să fie*" [66]. „Prin urmare, ca trebuie-să-fie ceva e *deasupra barierei* sale; invers; ceva are barieră numai ca trebuie-să-fie. Ambele sînt inseparabile" [67]. Corelînd acest cuplu dialectic cu conceptul realităţii, Hegel afirmă că în lumea „modului determinat sau al limitei" propoziţiile: „poţi fiindcă trebuie" şi „nu poţi, tocmai că trebuie" sînt la fel de juste. Trebuie-să-fie cuprinde în sine (semnifică) atît ieşirea peste limită cît şi bariera ca barieră; *trebuie-să-fie e deci abstracţia lui „a putea"*. Pentru o existenţă concepută ca „totalitate existentă pentru sine, ca impuls, ca voinţă, simţire, reprezentare" etc. [68] „trebuie-să-fie e depăşire a barierei, dar numai ca depăşire finită" [69]. Dar „prin chiar faptul că ceva a fost dedeterminat ca barieră, aceasta a fost deja depăşită". Aşadar *„în trebuie-să-fie începe depăşirea finităţii, infinitatea"* [70].

Conceptul de limitaţie ce nu limitează îl conduce pe Hegel la o înţelegere nouă şi profundă a problemei posibilităţii în unitate reflexivă cu rea-

litatea. Dacă pentru Kant posibilitatea însemna „ansamblul gîndibilului la obiect", adică „ceea ce corespunde în lucruri gîndirii noastre" [71], Hegel cufundă conceptul în neliniștea devenirii și determină posibilul ca „un-mod-de-a-fi-altceva" (alteritate) al ființei pe linia necesității reale, raționale, conexînd astfel într-o unitate dialectică putința lucrurilor de a fi cu forța gîndirii în subiect. „Realitatea — scrie Hegel — trebuie considerată ca fiind acest absolut reflectat. Ființa încă nu e reală ; ea e primul mod nemijlocit ; de aceea reflectarea ei este devenire și *trecere în alt ceva*". Or, aceasta nu înseamnă altceva decît a spune că realul este „manifestare" [72]. Realitatea nemijlocită este realitatea „determinației reflectării în sine", posibilitatea absolută. Dar, continuă Hegel, neraportate la necesitate, aceste două determinații sînt pur formale. În acest sens, „ceea ce e real este posibil" [73] sau „e posibil tot ceea ce nu se contrazice" [74]. Realitatea efectivă reală e „un ce posibil" fiindcă „posibilitatea e nemijlocit conținută în realitate" ; „posibilitatea e realitate", dar „nu este încă toată realitatea" [75]. Unitatea posibilității și realității în sînul ființei ca accidentalitate constituie „realitatea nemijlocită", însă, ceea ce e drept, o realitate fără „temei". Posibilitatea ca posibilitate reală se naște în mod nemijlocit în orizontul lui „trebuie-să-fie". Fără acest trebuie-să-fie ceva e pură esențialitate. Așadar, trebuie-să-fie determină posibilitatea ca posibilitate reală, efectivă ; „posibilitatea e deci temeiul", acest „fiindcă" al raportului de identitate a realității în ființarea ei nemijlocită. Posibilitatea suprimată împreună cu temeiul ei, raționalitatea, exprimă posibilitatea necesarului în accidentalitate, căci numai în posibilitate realitatea este identică cu sine însăși, iar această identitate suprimată (și conservată totodată) se dovedește a fi necesitate. Astfel că necesitatea determinată, nemijlocit reală, se realizează ca „trecere în altul" sau „opoziție în altul" (alteritate) sub forma accidentalității, contingenței, întîmplării.

*

* *

Conceptul de realitate, definit în unitate dialectică cu raționalitatea, ca manifestare a esenței în existență și a necesității în întîmplare era destinat încă de la început să stîrnească reacții de surpriză sau chiar ostilitate față de filosofia hegeliană. De aceea Hegel, în *Logica mică*, resimte nevoia să precizeze semnificația tezei sale despre raționalitatea realului („Ceea ce este rațional este real și ceea ce e real este rațional") și scrie în acest sens : „dacă lumea ar fi cum trebuie să fie, unde ar mai rămîne bătrîneasca înțelepciune a acelui trebuie al intelectului ? Cînd intelectul se îndreaptă, cu al său trebuie, împotriva unor lucruri, rînduieli, stări etc. comune, exterioare și trecătoare, care pot avea pentru un oarecare timp, în cercuri particulare, o mare importanță relativă, el poate avea dreptate, descoperind, într-un asemenea caz, multe ce nu corespund unor determinații generale juste ; cine este atît de lipsit de minte încît să nu vadă în juru-i multe lucruri care, în fapt, nu sînt cum ar trebui să fie ?" [76]. Mai tîrziu, F. Engels, în *Ludwig Feuerbach*... apărînd spiritul revoluționar al dialecticii hegeliene comentează celebra teză în sensul următor : „tot ce este real în domeniul istoriei omenirii devine cu timpul nerațional prin însăși determinarea sa, este grevat din capul locului de neraționalitate ; și tot ce este rațional în mintea oamenilor este sortit să devină real, oricît ar contrazice aceasta realitatea aparentă existentă" [77]. În spiritul aceleiași dialectici istorice, A. Gramsci pune în relație conceptele de realitate, raționalitate, posibilitate, necesitate și creativitate istorică [78].

*
* *

Revenind la concepţia hegeliană, este semnificativ faptul că trebuiele intelectului îi deschide lui Hegel accesul spre înţelegerea posibilităţii înăuntrul realităţii în sensul *dynamis*-ului aristotelic. Căci realitatea ca unitate devenită şi în devenire a esenţei şi a existenţei nu poate fi înţeleasă în chip raţional decît ca *energeia*, ca activitate de realizare a unui scop [79]. Un ce posibil (un scop subiectiv) devine posibilitate reală, raţională, numai în cîmpul activităţii efective, activitate pentru care realitatea nu este „ori miez ori coajă", ci dată dintr-o dată în mod nemijlocit ca miez şi coajă a aceluiaşi fruct [80]. *Activitatea* privită în raport cu *condiţia* şi cu *faptul* este : „a) deopotrivă pentru sine (un om, un caracter) existînd independent, şi, totodată, ea îşi are posibilitatea numai în condiţii şi în faptul însuşi ; b) ea este mişcarea de a transpune condiţiile în fapt şi faptul în condiţii, ca în latura existenţei ; mai curînd însă numai de a extrage faptul din condiţii, condiţii în care acesta este dat în sine, şi, prin suprimarea existenţei pe care o au condiţiile, de a da faptului existenţa" [81]. Astfel că *necesitatea* „plină de conţinut" ia „forma unor reali de sine stătători" ca „activitate de suprimare în faptul mijlocirii şi de mijlocire în nemijlocire" [82].

Activitatea „de extragere a faptului din condiţii ca proces de mijlocire în nemijlocire" presupune însă un intelect ca autor al ei, deci o relaţie teleologică. Teleologia este cheia de boltă a întregului sistem hegelian. Aici vom găsi într-o unitate contradictorie atît grandoarea construcţiei dialectice cît şi slăbiciunile sistemului logicist de orientare idealistă. Privită în perspectivă istorică însă, contribuţia lui Hegel la înţelegerea categoriilor reflexive care reprezintă realitatea ca rezultatul unui proces este nu numai originală, dar constituie terenul pe care

filosofia hegeliană poate fi suprimată (şi conservată totodată), adică negată în chip dialectic. De altfel, nu-i greu de observat că teleologia hegeliană a constituit centrul de interes constant al criticii lui Marx şi Engels în efortul lor de a elabora noua concepţie despre practica social-istorică. Nu întîmplător clasicii marxismului au atras atenţia de numeroase ori că înţelegerea *Capitalului* nu-i posibilă fără înţelegerea profundă a logicii hegeliene.

În înţelegerea teleologiei, Hegel discreditează orice fel de finalitate exterioară, întemeiată pe utilitate, concepţie proprie nu numai gîndirii naive, dar şi multor filosofi anterior ; (concepţie reapărută în zilele noastre şi în ştiinţă şi sprijinită pe argumente din domeniul ciberneticii). El dă o înaltă apreciere distincţiei operate de Kant între finalitatea exterioară (relativă) şi cea interioară, între puterea reflexivă de judecată şi cea determinatoare şi relevă meritul acestuia de a fi atribuit principiului teleologic rolul de „verigă de legătură între universalul raţiunii şi individualul intuiţiei" [83]. Şi totuşi, afirmă Hegel, Kant nu a pătruns fondul chestiunii, căci a postula o antinomie între cauzalitate şi teleologie, necesitate şi libertate, cauză eficientă şi cauză finală pe baza celor două maxime ale raţiunii înseamnă a rămîne în planul cunoaşterii subiective, care recurge ocazional, după împrejurări, cînd la o maximă cînd la cealaltă. Ceea ce prezintă interes filosofic este nu opoziţia formală dintre mecanism (în care se include şi chimismul) şi finalism, ci „relaţia diferenţelor şi modul lor de a fi determinate una prin cealaltă" [84] sau, cu alte cuvinte, care dintre aceste două principii constituie adevărul relaţiei lor. Fără ezitare, Hegel afirmă că *finalitatea este adevărul mecanismului.*

Cum se ştie, această afirmaţie a declanşat din partea lui Lukács o critică vehementă şi amănunţită

a categoriilor reflexive proprii dialecticii hegeliene. Fără îndoială, critica lukácsiană este pe deplin îndreptăţită, dar temeiul ei nu se află în afirmaţia propriu-zisă, ci în faptul că (şi numai în măsura în care) Hegel extinde categoriile muncii umane la întreaga existenţă şi, pe calea reflecţiei speculative, determină substanţa ca subiect. Or, (re)considerată din unghiul de vedere al teleologiei practicii umane reale, afirmaţia hegeliană se dovedeşte a fi pe deplin justă, generatoare de consecinţe rodnice în domeniul ştiinţelor umane. Hegel însuşi ilustrează această teză în numeroase locuri şi o explică în felul următor : scopul înfăptuit dovedeşte adevărul relaţiei dintre cauzalitatea mecanică (obiectivitatea exterioară) şi finalitatea internă (scopul subiectiv) ca proces, ca activitate în vederea scopului şi ca obiectivitate subordonată nemijlocit scopului, mijlocul. Scopul (forma finalităţii) constituie ceea ce este esenţial în procesul teleologic deoarece scopul, ca activitate autodeterminată a conştiinţei, este el însuşi impuls al realizării sale. Scopul prinde obiectul în mod nemijlocit; el este puterea care se exercită asupra obiectului, care devine mijloc. Trupul omului, exemplifică Hegel, devine un mijloc subordonat scopului, o unealtă a sufletului. Dar întreaga activitate se petrece în afară, în relaţie nemijlocită cu obiectivitatea, cu materialul, deci în sfera mecanismului, a cauzalităţii. Deci în relaţia teleologică „obiectivul se uzează şi se suprimă pe sine", scopul ca atare numai mijloceşte, fără a se amesteca în mod nemijlocit în proces. Aceasta este „viclenia raţiunii". În activitatea teleologică scopul îşi subsumează mijlocul şi îl face asemenea lui, dar realizarea scopului reprezintă neutralizarea şi depăşirea obiectivului şi subiectivului, într-un obiectiv în care se menţine şi scopul subiectiv. Întrucît scopul se realizează în obiect în sfera obiectivităţii în care obiectele acţionează potrivit naturii lor proprii şi se uzează reciproc, „realizarea nu este decît manifestarea propriului interior al obiectului" [85]. „În fapt însă, rezultatul nu este numai o relaţie exterioară, ci e adevărul acesteia, adică o relaţie de finalitate internă şi un scop obiectiv" [86].

Geneza trebuielui în procesul muncii — Cu teleologia hegeliană şi al său trebuie-să-fie manifest în dialectica posibilitate-realitate ne aflăm pe calea ce duce către noul „continent ştiinţific şi filosofic" (Althusser) descoperit şi explorat de către Marx. Nu-i era dat lui Hegel să fie descoperitorul acestuia întrucît el, fascinat de „misterul construcţiei speculative" îşi reprezenta realitatea ca o „paranteză a logicii" ; explicaţia sa se referă nu la „logica obiectului", ci la „obiectul logicii" în care determinările juste ale obiectului sînt „volatizate în idei abstracte" [87]. Revoluţia teoretică, cum se numeşte îndeobşte contribuţia ştiinţifică a lui K. Marx, debutează cu afirmarea teologiei drept categoria fundamentală a ontologiei existenţei sociale umane. Geneza şi formele evolutive ale socialităţii umane nu pot fi înţelese şi explicate în chip raţional decît ca proces şi produs al activităţii cotidiene a unor oameni reali, vii, deci ca autoactivitate a unui subiect determinat istoric de împrejurări concrete de viaţă.

Critica filosofică marxistă contemporană evidenţiază cu pregnanţă, din unghiuri de privire diverse, consecinţele profunde ale acestei premise pe care se întemeiază filosofia praxisului [88]. Interesul nostru aici se concentrează asupra teleologiei muncii ca „activitate omenească sensibilă, ca practică", deci ca activitate obiectivă [89], singura probă a forţei şi caracterului real, netranscendent al gîndirii umane, al adevărului obiectiv [90]. Prin limitarea teleologiei la practica socială, la „activitatea pozitivă, creatoare", de „dezvoltare a individului social" [91],

Marx descoperă „oul lui Columb", adevărul banal, dar profund care „depășește cu mult încercările de soluționare ale altor precursori atît de mari ca Aristotel și Hegel, deoarece pentru el munca nu este numai una din numeroasele forme de manifestare a teleologiei în general, ci singurul punct în care o instituire teleologică poate fi indicată ontologic ca moment real al realității materiale" [92]. Astfel teleologia nu numai că nu pierde nimic din interesul teoretic, ci, dimpotrivă, și-l sporește, confirmînd în datele realității justețea tezei hegeliene referitoare la adevărul relației de finalitate ca instituire practică a cauzalității naturale. Într-adevăr, dacă teleologia este o categorie real-activă exclusiv în muncă, înseamnă că cunoașterea și acțiunea, subiectivul și obiectivul, finalitatea și cauzalitatea sînt opuse numai în planul gnoseologiei. Cînd obiectul, realitatea, sensibilul este luat ca activitate omenească, interacțiunea acestor două categorii se manifestă prin finalizarea unui scop subiectiv într-un produs, deci ca obiectivare, *trecere a subiectivului în obiectiv și constituire a unui subiect-obiect obiectiv*. „Vedem că rezolvarea opoziției teoretice este posibilă numai pe calea practică, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor, și că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoașterii, ci o sarcină vitală reală, pe care filosofia n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină pur teoretică" [93].

Să încercăm să determinăm în continuare cum se ivește și cum funcționează trebuiele și, respectiv, relația de autoritate în procesul activității practice. Conform postulatului antropologic, autoritatea trebuie să fie o relație instituită ca și acest trebuie-să-fie al activității practice cotidiene, căci relația de autoritate nu-i altceva decît expresia ideologică și „precipitația" instituțională a trebuielui. În sprijinul acestei afirmații stă mărturie analiza procesului muncii, iar munca reprezintă nu numai o formă de instituire, ci modelul oricărei instituiri teleologice. O expunere sintetică a acestei analize o aflăm în *Capitalul* [94]. Aici Marx consideră munca „într-o formă în care ea îi aparține exclusiv omului", „independent de orice formă socială", ca „proces între om și natură" [95]. Paragraful la care ne referim („Procesul de muncă") și în care Marx definește munca și elementele simple ale procesului muncii (forța de muncă, obiectul ei și mijlocul ei) sînt comentate aproape în mod invariabil numai prin prisma economiei politice. Dacă îl abordăm însă într-o optică generală, filosofică sau antropologică, vom descoperi aici însăși infrastructura psihologică (antropologică) a raporturilor sociale.

Munca — scrie Marx — înseamnă însăși întrebuințarea forței de muncă. Omul devine muncitor în fapt *(actu)* numai ca *„forță de muncă în acțiune"*, calitate pe care o avea înainte doar potențial *(potenția)*. Ceea ce distinge din capul locului munca specific omenească de formele animalice ale ei este faptul că activitatea omenească este o activitate conștientă. „La sfîrșitul procesului de producție apare un rezultat, care încă la începutul acestui proces exista *în mod ideal*, în *închipuirea muncitorului*", ca scop [96]. În procesul muncii, muncitorul „nu produce numai o modificare de formă a elementului natural ; el își *realizează* totodată în elementul natural *scopul* său, pe care îl *cunoaște*, care determină ca o lege felul activității sale și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa, iar această subordonare nu este un act izolat. În afară de efortul organelor care lucrează se cere pentru toată durata muncii o voință îndreptată asupra scopului — voință care se manifestă sub formă de *atenție...*" [97].

Descompunînd analitic elementele sau momentele muncii, e cazul să remarcăm cîteva idei : 1) Munca omenească înseamnă „activitate îndreptată asupra

unui scop", o activitate de întrebuințare a forței de muncă. Termenul „forță de muncă" vine să se substituie și să le precizeze sensul altora utilizați în *Manuscrisele* din 1845 ca cel de „energie practică" sau „forțe esențiale ale omului", a căror realitate — „psihologia umană așa cum se înfățișează ea simțurilor noastre" —, constituie „activitatea generică a omului" [98] ; 2) Ceea ce este esențial în inițierea unui proces de muncă este scopul formulat sub formă de *plan* pe baza unei *cunoașteri adecvate* ; 3) Scopul, care există ca rezultat ideal în închipuirea muncitorului, încă de la începutul procesului, *determină legic felul activității și subordonează voința muncitorului*, manifestă ca atenție pe toată durata muncii ; 4) Conform scopului urmărit, muncitorul „se folosește de însușirile mecanice, fizice și chimice ale lucrurilor pentru a le face să acționeze ca *mijloace ale puterii sale* asupra altor lucruri" [99] ; în felul acesta „elementul natural devine el însuși un *organ* al activității lui, un organ pe care el îl adaugă propriilor sale organe, prelungindu-și trupul, în ciuda bibliei" [100] ; 5) Procesul muncii ca activitate de *modificare voită* de mai înainte a obiectului muncii „se stinge în produs" ; „produsele sînt deci nu numai rezultatul, ci, totodată, și o condiție a procesului de muncă" [101]. Se poate conchide că *relația* teleologică instituită în procesul de muncă transformă cauzalitatea naturală într-una instituită practic și că, prin urmare, „paradoxul" lui Donald Davidson rămîne un paradox numai în planul cunoașterii, al teoriei ; în procesul unei practici efective activitatea subiectului pune cauzalitatea să lucreze în slujba teleologiei și o subordonează voinței umane. Ce-i drept avem de-a face aici cu o situație complet inedită creată de „vicleana" rațiune umană. Odată cu instituirea scopului, conștiința instituie o relație de ordinul trebuielui între actele unei serii de evenimente ; acte în care nu trecutul determină cauzal

prezentul, ci o sarcină de viitor instituită ca scop determină o practică subiectivă axată pe ea.

Relevarea infrastructurii antropologice a muncii, a rolului conștiinței umane de inițiator prin actul instituirii a unui proces teleologic nu conduce, cum ar putea lăsa impresia unei priviri superficiale, la o subiectivizare a raporturilor omului cu natura. Dimpotrivă. O infrastructură nu interesează decît prin structura căreia îi dă viață. Or, structura raporturilor sociale de producție are o existență obiectivă, opunîndu-se conștiinței ca realitate exterioară obiectuală, ca barieră. Pe de altă parte, dacă o schiță ajunge să se realizeze material, dacă realizarea scopului subiectiv introduce în realitate ceva material (un obiect nou, ce-i drept, radical deosebit din punct de vedere calitativ de cele existente în mod natural, dar totuși un obiect cu obiectitate palpabilă și care satisface trebuințe umane), aceasta nu poate să însemne decît că întregul proces se supune la și este coordonat sub incidența celei mai reale, mai stringente obiectivități.

Trebuiele scopului și autoritatea — Caracterul obiectiv al relației teleologice și al trebuielui ca regulator al procesului rezultă din succesiunea momentelor instituirii și din interdependența indestructibilă dintre componentele ei, care în sine sînt acte eterogene, dar care, prin activitatea omogenizatoare a conștiinței, intră într-o conexiune necesară și alcătuiesc baza ontologică a existenței sociale. O magistrală analiză în acest sens a realizat-o G. Lukács [102]. Componentele instituirii teleologice sînt : 1) instituirea scopului și investigarea mijloacelor realizării lui și 2) realizarea țelului astfel instituit. Preluînd de la N. Hartman descompunerea analitică a primei componente în două, instituirea unui țel și cercetarea mijloacelor, Lukács observă că aceste mo-

mente sînt, ce-i drept, contrarii prin însăși natura lor, dar într-o coexistență concretă, reală și necesară impusă de trebuiele realizării, problema își află soluția adecvată. Și nu numai o soluție, ci chiar mai multe în funcție de împrejurări și de parametrii originali ai subiectului acțiunii. Prin investigarea mijloacelor conștiința descoperă noi combinații și noi posibilități funcționale ale mijloacelor de realizare a scopului fixat. Totodată, în funcție de împrejurările concrete, aceeași conștiință formulează scopul adecvat mijloacelor de care dispune pentru realizarea lui efectivă. Așadar, instituirea scopului printr-un act autocondus al conștiinței omogenizează elementele eterogene, scopul și mijlocul, cunoașterea și acțiunea, teleologia și cauzalitatea ; ea le orînduiește și le pune sub controlul trebuielui pentru realizarea unui produs adecvat, gîndit și voit în chip conștient, liber. Nu este cazul să intrăm într-o expunere detaliată a acestui proces. Ne limităm să cităm ideea lukácsiană precum că, din moment ce „actul hotărîtor al subiectului îl constituie instituirea teleologică și realizarea ei, atunci de îndată devine clar că momentul categorial, determinant al acestor acte implică apariția unei practici pe care o determină trebuiele“ [103]. Sub amenințarea eșecului, a nerealizării scopului, deci a nesatisfacerii unei trebuințe, trebuiele scopului coordonează și dirijează întregul proces de instituire a cauzalității, de selecționare a seriilor cauzale, facilitînd prin mijloace adecvate funcționarea lor. Cauzalitatea instituită nu-și schimbă cu nimic conținutul său obiectiv, dar prin funcționalitatea sa în complexul relației teleologice este deturnată și dirijată conștient în favoarea realizării scopului (planului). În al doilea rînd, trebuiele scopului conduce la o procedare metodică în realizarea fiecărei verigi în mod adecvat, orînduindu-le în funcție de țelul propus. Trebuiele scopului supune voința umană care, sub formă de

atenție, ascultă pe toată durata activității de imperative, norme, legi, prescripții practice și, în general, de raporturi obiective. Totodată, trebuiele trezește la viață, impulsionează și dezvoltă însușiri ale omului care fac din el o „natură umanizată“. În acest sens scria Marx că cele cinci simțuri umane sînt opera întregii istorii de pînă acum.

În concluzie, pentru a utiliza cuvintele lui Lukács, „trebuiele este o categorie elementară, inițială și originară a existenței umane“ [104] ; „el apare din modul social-uman de satisfacere a nevoilor“ [105]. Trebuiele se constituie ca factor determinant ordonator al practicii subiective de realizare prin muncă umană a schimbului de substanțe dintre societate și natură ; el e mijlocitorul interdependenței dialectice a subiectivului cu obiectivul și de trecere a subiectivului în obiectiv.

Pînă acum am avut în vedere munca în sensul cel mai general și, totodată, originar al termenului, ca proces care se desfășoară între activitatea umană și natură, actele sau momentele ei fiind îndreptate spre transformarea unui obiect natural într-o valoare de întrebuințare. În acest sens general și redusă la esențial munca este modelul oricărei instituiri teleologice. Elementele simple ale oricărei forme de instituire sînt : activitatea îndreptată asupra unui scop (actul însuși ca activitate autocondusă a unei conștiințe, obiectul ei și mijlocul ei. Am constatat că realizarea efectivă a scopului implică o ordonare și o concordanță necesară a elementelor și verigilor acțiunii, adică un *raport obiectiv de determinare funcțională*, un *trebuie*, trebuiele instituirii în act. La sfîrșitul acțiunii subiectul însuși se află într-o altă stare decît cea în care era la început. Vom numi acest gen sau tip de instituire teleologică *instituire eventivă* deoarece în starea subiectu-

lui se produce o schimbare prin actul însuşi. Uzăm de acest termen în locul celui de „instituire primă", prin care Lukács desemnează exclusiv instituirea în sens ontologic. Calificînd o instituire ca eventivă, o raportăm la subiectul acţiunii şi astfel lărgim sensibil sfera noţiunii. Căci, chiar dacă sub aspect gnoseologic o instituire este greşită şi conduce la eroare practică (eşecul sau caracterul incomplet al realizării scopului) ea rămîne totuşi o instituire. Chiar într-o instituire care nu-şi cuprinde just obiectul, caracteristica scopului determină, nu mai puţin, esenţa comportării subiective în raport cu obiectul, regulatorul procesului fiind şi în acest caz un trebuie al scopului.

Activitatea umană nu se reduce însă numai la instituirile eventive. În complexul existenţial social, orice activitate umană este legată nemijlocit de un subiect individual, dar în cîmpul acţiunii omul nu are o existenţă atomară şi nu acţionează în raport cu semenii săi prin juxtapunere sau prin compunere sumativă ; de asemenea, oamenii nu leagă relaţii între ei ca nişte euri „pure", autonome. „La drept vorbind — scrie Marx — omul nu se raportează la condiţiile sale de producţie, ci se dedublează : el există în mod subiectiv, în calitate de el însuşi, şi în mod obiectiv, în condiţiile naturale neorganice ale existenţei sale" [106]. Prin condiţii naturale neorganice Marx înţelege : 1) existenţa omului ca membru al unei obşti („Numai cu această condiţie este posibilă propria sa existenţă productivă") şi 2) raportul lui faţă de obiect sau faţă de condiţiile de producţie proprii unui „cîmp de producţie" [107].

Munca, orice act uman în general, nu poate avea fiinţă în afara unei anumite forme de relaţii care implică „colaborarea mai multor indivizi indiferent în ce condiţii, în ce mod şi în ce scop". De aceea activitatea umană „este totdeauna legată de un anumit mod de activitate umană, de o anumită treaptă socială", „acest mod de colaborare fiind el însuşi o forţă productivă" [108]. Modul de colaborare considerat ca forţă productivă socială a muncii (sau ca forţă productivă a muncii sociale) este numit de Marx „organism social de producţie" sau „corp colectiv productiv". Orice societate şi orice comunitate umană fiinţează ca „organism social" în care „cunoaşterea socială generală" este „subordonată controlului intelectului general", atît „sub formă de cunoştinţe", cît şi ca „organe nemijlocite ale practicii sociale, ale procesului vital real" [109]. Colaborarea în cadrul organismului social de producţie eliberează pe individ de limitele sale proprii şi „dezvoltă aptitudinile de specie" [110], dezvoltă pe individ ca individ social.

Considerarea acţiunii ca acţiune combinată la scara unui organism social productiv ne conduce la un al doilea gen sau tip de instituire teleologică, *instituirile factitive*. Desemnarea acestor instituiri ca „factitive" lărgeşte şi precizează domeniul de referinţă al instituirilor „secunde", utilizat de Lukács [111]. Instituirile factitive se referă la acţiunea asupra celorlalţi oameni, scopul instituit fiind în mod nemijlocit o instituire de scop la alţi oameni. Fundamentul ontologic-structural al acestui tip de instituiri constă în mijlocirea şi impulsionarea realizării efective a unui ţel, căci conţinutul său esenţial este acela de a face, a determina pe un alt om (sau un grup de oameni) să îndeplinească, la rîndul său, instituiri teleologice concrete. În aceste forme ale acţiunii scopul nemijlocit este modificarea conştiinţei instituinde şi (co)interesarea socială în vederea influenţării altor oameni cărora le revine în sarcină instituirea seriilor cauzale adecvate realizării scopului. Aşadar, obiectul instituirilor factitive este conştiinţa altuia (individ sau grup) ; scopul instituirii prime nu vizează un obiect al naturii, dar

mijloceşte, facilitează şi impulsionează instituiri efective şi acţiuni directe concrete asupra obiectelor naturii. De aceea, chiar dacă în acest caz subiectivitatea celui care instituie dobîndeşte un rol schimbat din punct de vedere calitativ şi autoschimbarea subiectului devine obiectul unei instituiri teleologice, aceste diferenţe de ordin calitativ faţă de instituirile directe „nu trebuie, totuşi să estompeze faptul fundamental comun că ele toate sînt relaţii de ordinul trebuielui" [112]. Şi aici trebuiele realizării scopului face ca subiectivitatea să se subordoneze sub presiunea celei mai intensive obiectivităţi unor legi, imperative, norme, obligaţii şi prescripţii practice.

Mersul analizei ne impune acum să determinăm modul cum se instituie pe baza trebuielui autoritatea. Orice activitate umană, oricîtă autonomie şi libertate permite ea subiectului şi indiferent dacă acest subiect este conştient sau nu de acest lucru, este totdeauna în mod nemijlocit o activitate socială sau colectivă. Iar orice activitate socială implică un mod de colaborare, un acord între acte şi activităţi care, prin ele însele, sînt la origine individuale, şi poartă marca personalităţii. Vom opera în continuare cu noţiunea de cooperare într-un sens lărgit, dar vom pleca de la înţelesul strict al cuvîntului, de concurs de forţe *in situ*, într-o activitate *hic et nunc* în care actele individuale sînt conexe sau complementare. În înţelesul larg al noţiunii, nu mai puţin propriu totuşi, cooperarea desemnează o activitate compusă, fie că e vorba de acţiuni de tipul orchestrei ori de tipul ştafetei, fie că e vorba de o acţiune combinată pozitivă ori negativă [113]. O acţiune combinată sau compusă şi care este raţionalizabilă într-o harmonogramă are nevoie de organizare şi dirijare. În acest sens, avînd în vedere cooperarea pozitivă de tipul orchestrei, Marx

scrie : „Orice muncă nemijlocit socială sau colectivă executată pe scară mai mare, are nevoie într-o măsură mai mare sau mai mică de dirijare, care coordonează activităţile individuale şi îndeplineşte funcţiunile generale care rezultă din mişcarea întregului corp productiv, spre deosebire de mişcarea organelor sale independente. Un violonist izolat se dirijează singur, o orchestră are nevoie de dirijor" [114].

În continuare, analizînd această „funcţie de conducere, de supraveghere şi de mijlocire" cu trăsăturile sale specifice în organizarea capitalistă a producţiei, Marx defineşte autoritatea ca un efect al relaţiilor de producţie, a capitalului. „Legătura dintre funcţiunile lor (a muncitorilor — n. n.) şi unitatea lor ca un corp colectiv productiv există în afara lor, în capital, care îi reuneşte şi îi ţine reuniţi. Legătura dintre muncile lor le apare deci din punct de vedere ideal ca *plan*, iar din punct de vedere practic ca autoritate a capitalistului, ca forţă a unei voinţe străine care supune activitatea lor propriului său scop" [115]. Să reţinem ideea că autoritatea este expresia practică a cooperării în vederea realizării unui plan, cooperare ce se realizează nu de la sine, în mod spontan, ci ca efect al organizării şi sub ascultarea de o voinţă străină.

Mai departe Marx analizează caracterul contradictoriu al conducerii capitaliste care se datoreşte dublului caracter al procesului de producţie capitalist şi care, pe de o parte, este un proces social sau colectiv, iar, pe de altă parte, are un caracter despotic datorat necesităţii valorificării capitalului. Acest caracter despotic al autorităţii de tip capitalist îşi dezvoltă formele sale specifice şi se autonomizează, devenind în formele dezvoltate ale producţiei capitaliste un aparat ierarhic cvasimilitar, compus din directori (managers) şi supraveghetori (foremen, overlookers, contremaîtres) a cărui comandă şi supraveghere devine funcţie exclusivă.

Au existat în trecut şi mai există şi azi antiautoritarişti care în numele autonomiei şi libertăţii individuale imaginează proiecte (bineînţeles, utopice) de societăţi sau organizaţii lipsite de autoritate. Tuturor acestora le răspunde F. Engels într-un articol („Despre autoritate"). Din moment ce nu este posibilă o activitate combinată fără organizare, nu poate fi posibilă nici o organizare fără autoritate. „Autonomia şi autoritatea sînt relative, — scrie Engels — sferele lor se schimbă o dată cu diferitele faze ale dezvoltării sociale" [116]. Aceasta nu înseamnă însă că autoritatea „autoritară" sau despotică nu trebuie să dispară. Revoluţia comunistă, — şi o revoluţie este, fără îndoială, lucrul cel mai autoritar posibil —, aduce cu sine lichidarea despotismului născut din relaţiile capitaliste, dar autoritatea, în forme noi, adecvate noului mod de producţie, îşi va păstra funcţiile ei. Faptul că nu putem scăpa de sub zodia autorităţii este ilustrat de Engels luînd ca exemple cooperarea într-o filatură de bumbac, în transportul pe calea ferată şi activitatea unui echipaj de pe un vas aflat în largul mării. Arătînd că „autoritatea aburului" nu se sinchiseşte deloc de „autonomia individuală", F. Engels conchide : „pe de o parte, *o anumită autoritate*, indiferent de felul în care a fost conferită, iar pe de altă parte *o anumită subordonare* sînt lucruri care — *independent de organizarea socială* — ni se impun o dată cu condiţiile materiale în care are loc producţia şi circulaţia produselor" [117].

Ca fapt general, deci considerată independent de organizarea socială concretă a activităţilor, autoritatea semnifică, pentru autorii (sau actorii) care participă la o acţiune colectivă, fie impunerea unei voinţe străine, fie subordonare. Relaţia de autoritate este, aşadar, un vector, o relaţie de influenţă, condiţionare, supraveghere şi dirijare a comportamentelor concrete ale participanţilor la o acţiune cooperativă. Ea se naşte sub incidenţa trebuielui realizării planului comun sau scopului şi este o condiţie sine qua non a organizaţiei. Întotdeauna structura de autoritate este o suprastructură, expresia instituţională şi ideologică a raporturilor de cooperare care se stabilesc într-un organism social de producţie. Cu alte cuvinte, autoritatea e o funcţie variabilă dependentă de tipul şi forma de organizare a unui organism social, a unei societăţi sau organizaţii.

3. Funcţiile autorităţii

Relaţia fundamentală — Am determinat autoritatea ca expresie a trebuielui în însuşi faptul cooperării şi coordonării acţiunilor individuale şi colective într-un organism social de producţie. Aceasta nu înseamnă altceva decît a identifica autoritatea cu exercitarea ei ; ea se iveşte şi capătă formă ca relaţie omenească nemijlocită în trama activităţilor concrete. „Fenomenul autorităţii" — asertează V. Pavelcu — sau „exercitarea autorităţii ca fapt de relaţie" se află la orginea vieţii sociale, a relaţiilor interindividuale şi de grup. Fără exercitarea autotăţii nu este posibilă o acţiune în comun" [118]. Identitatea autorităţii ca fapt psihosocial cu exercitarea ei — raport activ, trăit nemijlocit — ne relevă faptul că ea este „relaţia fundamentală", de bază a socialităţii, insinuată în şi asociată cu toate celelalte tipuri şi forme de relaţii.

Caracteristica de relaţie fundamentală a autorităţii nu e una printre altele, ci îi dezvăluie esenţa. Altfel spus, „raportul esenţial" este un raport de autoritate, celelalte raporturi (interpresonale, intergrupale sau sociale) nu fac decît să-i dea formă şi să-l dezvăluie. Roland Barthes în studiul *Omul ra-*

cinian[119] întreprinde o interesantă analiză a relației fundamentale, analiză care debordează cadrele stricte ale tragediei raciniene. După el, realitatea fundamentală a tragediei este cuvîntul-acțiune care mijlocește relația de forță, violența, constrîngerea. Conflictul erotic dintre cuplurile tragice nu face decît să dezvăluie relația fundamentală care constă într-o dublă ecuație :

„A este atotputernic asupra lui B
A iubește pe B, care nu-l iubește“

Raportul de autoritate înglobează raportul erotic ; al doilea membru al ecuației este pur „funcțional“ în raport cu primul. Sentimentele reciproce ale lui A și B se întemeiază pe „situația originară“ : unul este puternic, celălalt supus, unul este despot, celălalt prizonier. Spațiul tragic îi închide în același loc, de aceea „sentimentul își caută în celălalt esența și nu atributele“. Locul, vecinătate sau ierarhie, e convertit în esență. Partenerii trăiesc unul prin celălalt, își dobîndesc ființa prin poziția lor în raport cu celălalt. De aici o dialectică „neputincioasă“ care este raportul de obligativitate. A tinde să-l anuleze pe B, să-i stăpînească libertatea prin forță, să-l facă să trăiască ca nulitate, ca reflectare sau creație a lui. O alternativă la această situație este presiunea lui A pentru a crea lui B o „criză de identitate“, de a-l sili să se întrebe „cine sînt eu ?“. Relația de autoritate ni se înfățișează deci ca pură funcționalitate.

Cu această dedublare și cu această dialectică Eu-Altul ne vom reîntîlni. Să reținem deocamdată caracterul funcțional al relației fundamentale. Structura de autoritate desemnează relația existentă între modul de integrare a indivizilor în organizație și mijloacele utilizate de aceștia pentru a-i determina să acționeze în sensul prescris de ea.

Limba română permite o nuanțare semnificativă între organizare și organizație, o nuanțare pe care o datorăm lui T. Herseni. Organizația (o formă de organizație) este caracteristică oricărei forme de viață socială. „Ea constă dintr-un sistem de norme sau reguli prin care indivizii componenți sînt determinați să desfășoare anumite conduite și activități în armonie sau completare unele cu altele, în așa fel încît comunitatea să se poată dezvolta în în chip convenabil“[120]. Organizația se naște spontan, direct din necesitățile conviețuirii și cooperării. Nici o societate, oricît de simplă ar fi ea, nu este complet amorfă, lipsită de o structură, de o organizare internă care determină raporturi de interdependență în cadrul diviziunii muncii și o anume stratificare socială a indivizilor. Organizația este însuși faptul integrării indivizilor într-o unitate funcțională, într-un organism social de producție. Organizarea este o etapă nouă, superioară, cînd „organizația este privită ca un mecanism calculabil și realizabil, dependent de rațiunea și voința oamenilor, de capacitatea lor de a-și ameliora sau perfecționa existența socială și activitățile colective“[121]. Același autor constată că, dacă inițial organizarea a fost modelată pe organizație, ca o corectare și o prelungire a ei după criteriul eficienței, în cele din urmă „raporturile s-au inversat ; organizarea precede organizația, aceasta devine un efect sau un rezultat al ei“[122]. În formele lor actuale organizațiile sînt organizări sociale ajunse la conștiința de sine (spiritul colectiv sau conștiința de Noi), autodefinirea fiind o condiție inițială și prealabilă a coexistenței și cooperării.

În cadrele organizației, autoritatea se prezintă pentru individ ca un apriori : este aprioriul instituirilor, atît al instituirilor eventive (prime) cît și al celor factitive (secunde). Orice act uman se înscrie într-o formă socială (un mod de a face, de a

simţi şi gîndi caracteristic unei societăţi şi unei culturi) căreia îi dă un conţinut particularizat şi personalizat. Din acest punct de vedere şi la nivelul socialităţii actului uman este inoperantă distincţia dintre autoritatea impersonală şi cea interpersonală, autoritatea instituţionalizată şi cea personalizată, autoritatea faptului social care acţionează asupra tuturor sub forma prestigiului cu care sînt investite instituţiile, normele sociale şi operele sau reprezentările colective şi autoritatea manifestă sub forma ordinului, comenzii, dispoziţiei sau poruncii care vine de la o persoană anumită.

Înfăţişarea autorităţii ca aprioriul instituirilor teleologice ne situează în vecinătatea lui Emile Durkheim, care, aşa cum se ştie, îşi întemeiază sistemul sociologic pe principiul autorităţii. Dar vecinătatea terminologică nu înseamnă şi o apropiere de concepţie. Dimpotrivă. Definind societatea mai ales prin două caractere, constrîngerea şi colaborarea cu individul, Durkheim pune totuşi accentul pe existenţa unei reguli de coerciţie, faţă de care supunerea individului este necondiţionată şi totală. Aceasta este „autoritatea morală", distinctă şi opusă autorităţii materiale, supremaţiei fizice. „Autoritatea morală este o realitate psihică, o conştiinţă, dar mai înaltă şi mai bogată decît a noastră şi de care noi simţim că depinde a noastră" [123]. Sentimentul de obligaţie, natural, variabil în timp, se impune fără contestare şi aceasta o explică sociologul francez prin principiul autorităţii. De aceea acest principiu nu se poate încarna decît într-o instituţie care oferă gradul cel mai înalt de prestigiu. Instituţia aceasta nu poate fi nici organizaţia economică, nici morala şi nici dreptul ; numai religia poate încarna principiul autorităţii întrucît ea capitalizează aspiraţiile şi interesele oamenilor sub forma credinţei într-un simbol

de necontestat prestigiu şi de maximă autoritate ; prescripţiile ei sînt considerate a priori ca sacrosancte. Numai în fenomenele religioase, consideră Durkheim, aprioriul autorităţii fuzionează cu forţa magică, infailibilitatea, absolutismul şi teroarea. Socotind că religia este fenomenul cel mai primitiv al societăţii, baza socialităţii, şi identificînd autoritatea cu sacralitatea, E. Durkheim elaborează o sociologie a autorităţii sacre. Chiar dacă i-am acorda tot creditul lui M. Ralea care afirmă că prin Durkheim noţiunea de autoritate „şi-a adus serviciile ei" „făcînd posibilă existenţa sociologiei ca ştiinţă" [124], nu putem să nu observăm caracterul idealist-empirist al acestei sociologii autoritariste. Plasînd principiul de autoritate în transcendenţa sacrului, sociologia durkheimistă este incapabilă să surprindă modificările „capilare" ale raporturilor omeneşti şi dintre oameni, incapabilă de a sesiza că raporturile sociale modelatoare de oameni sînt ele însele modelate de acţiuni omeneşti. Autoritatea nu este un raport abstract, ci o activitate omenească, între oameni şi asupra oamenilor. De aceea în orice activitate umană şi în orice raport social autoritatea este — şi nu poate să nu fie — prezentă. Bazele ei nu trebuie deduse din religie şi circumscrise sacrului, ci observate în relaţiile practice, în procesul instituirilor teleologice din viaţa cotidiană.

Cooperarea în organizaţie — Ordinea socială este fapt de cooperare şi cointeresare umană în acţiunile combinate sau compuse. Încă Hegel observa cu pătrundere că pentru a lucra pentru un scop comun, pentru o cauză generală individul uman „nu este numai interesat pentru punctul de vedere general, ci *cointeresat*" [125]. Capacitatea omului de a se integra în unităţi funcţionale, satisfăcîndu-şi în acelaşi timp propriile interese, trebuinţe şi aspiraţii, este

practic nelimitată. Chiar și în societățile cele mai simple se ivesc spontan grupuri de lucru și prietenii care unesc un număr mic de persoane și care stabilesc un anumit tip de relații. Apartenența individului la o asemenea unitate este un factor hotărîtor în orientarea lui către cultura acesteia, către societate ; simpla apartenență îi impune obligații speciale atît în raport cu societatea cît și sub aspectul drepturilor și îndatoririlor reciproce dintre membrii unității respective. Cu alte cuvinte, apartenența la o asemenea unitate funcțională încadrează automatic individul într-o structură specifică de rol-statusuri. Orice organizație, orice societate este o configurație socio-culturală complexă în care membrii ei, asemenea pieselor pe tabla de șah, ocupă poziții diferite și au valori diferite. Fiecărei *poziții* îi corespunde o anumită *valoare* în *ierarhia de autoritate* a organizației în virtutea căreia se bucură de un anumit *prestigiu*. Corespunzător statusului său fiecare membru trebuie să joace un anumit *rol*, adică să îndeplinească o anumită *funcție* (sau mai multe) potrivit unui *repertoriu de rol* (model cultural). O dată cu intrarea individului în organizație începe și procesul de metamorfoză a personalității într-un *personaj* [126]. Orice configurație socio-culturală, organizație sau grup, în dinamica sa, se înfățișează ca o tramă de activități în care se înfruntă și se confruntă voințe umane ; e o microscenă a vieții sociale pe care evoluează personaje în roluri compatibile și, în linii mari, previzibile, căci expectațiile actorilor se atașează la sistemul de statusuri și la repertoriile de roluri caracteristice fiecărei organizații și culturi.

Acest model de organizare, Linton l-a numit „organizare celulară“ [127]. Cum orice organizație este parte sau element a unui tot mai mare, a unui sistem, societatea în ansamblul său se prezintă ca o totalitate și o totalizare a tuturor acestor totalități

parțiale (organizațiile) pe care le cuprinde și le integrează. Fiecare „organizare nucleară“ este un „integrom“ (F. Jacob) format pe baza integrării unor integroame de nivel inferior și, în același timp, element (totalitate parțială) a unui integrom de nivel superior.

Autoritatea se află, așa cum am văzut, la originea tuturor formelor de socialitate ; este aprioriul organizațiilor, al organizărilor nucleare. Aceasta nu înseamnă însă că ea nu este un fapt psihosocial de suprastructură. Dimpotrivă. Suprastructură a trebuielui, autoritatea ca relație fundamentală relevă în chip explicit dialectica complexă a contradicțiilor dintre individ și societate. Nu există acțiune umană decît ca acțiune individuală, avînd o formă psihică marcată de pecetea stilului personalității ; „acțiunea nu este acțiune decît ca acțiune a individului singular“ [128]. Dar, în același timp, orice act uman se înscrie într-o configurație socio-culturală, este un aspect sau un moment al relațiilor sociale și o expresie a unor condiționări de ordin istoric. Acțiunea, ca acțiune nemijlocit individuală, se realizează prin multiple și variate mijlociri sociale (unelte, relații instituționale, limbaj, modele comportamentale, gesturi caracteristice etc.). Dinamica vieții sociale constă într-un sistem complex și continuu de mijlociri la care însă individul se raportează în chip nemijlocit. *Trebuiele se instituie întocmai astfel ca raport nemijlocit mediat de multiple mijlociri și ca o mijlocire în nemijlocire.* El ordonează relațiile dintre actele individuale și dintre activități, iar aceste relații sînt relații sociale, deși au, evident, un conținut psihologic. Însăși dinamica cea mai profundă a personalității, departe de a fi o invariantă (o constantă) a „psihismului uman“ în general, este marcată în mod esențial de relațiile caracteristice ale unei anumite societăți.

În relația de autoritate, trebuiele se manifestă atît ca constrîngere și impunere a voinței (și atunci el înseamnă normă, valoare și model de comportare sau ordin, poruncă, dispoziție) cît și ca ascultare de, supunere la, conformitate cu. Autoritatea este așadar o suprastructură a unui organism social de producție, a unei unități funcționale și, în același timp, o suprastructură a individualității umane dezvoltate, a personalității, a eului. Analiza raportului de autoritate ne introduce astfel în nucleul contradicțiilor dintre individ și societate care se manifestă sub forma raportului dintre comandă și execuție, supremație și subordonare, constrîngere și sentiment de obligație. Intrînd într-o configurație socio-culturală, individul este încadrat în mod necondiționat în structura de rolstatusuri și prin aceasta într-un sistem constituit deja de expectații, de prestări de servicii și de drepturi și obligații. Pe fondul climatului de grup și în acord cu cerințele culturale specifice organizației, el intră într-un ansamblu de relații de dependență funcțională și de interdependență cu toți membrii organizației și cu fiecare membru al grupului de apartenență în parte.

Dependență și interdependență. Stăpînire și servitute — Toate aceste contacte explicit ordonate și manifeste nu se poate să nu aibă o anumită repercusivitate asupra propriului eu, după cum comportamentele explicite sînt urmarea și ecoul deliberărilor, opțiunilor și deciziilor proprii. Dialogului conștiinței de sine cu lumea îi corespunde o dialectică a relațiilor cu Altul ; și invers, relațiile cu lumea determină un continuu dialog interior, al conștiinței cu sine. E o mișcare de flux și reflux care cunoaște oscilații și tatonări, o dinamică vie, cu nuanțe, accente și caracteristici variind de la un

individ la altul și de la un grup la altul. Deși comportamentul actual al indivizilor este inedit, putem elabora totuși un model al acestei duble dialectici contradictorii. De altfel el se află gata elaborat, deși într-o formă abstractă, în *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, capitolul intitulat *Independența și dependența conștiinței-de-sine. Stăpînire și servitute.* Greu de rezumat acest text ! Iar interpretarea lui ar putea umple tomuri întregi [129].

Ne vom strădui nu să rezumăm și nici să interpretăm, ci să expunem pe scurt și în lumina preocupărilor de aici principalele momente (etape) ale acestei duble dialectici în procesul dedublării conștiinței de sine care ia forma raporturilor dintre stăpîn și slugă. Într-un prim moment, conștiința de sine, ieșind înafara ei, află o altă conștiință. Dedublîndu-se, conștiința de sine „ne prezintă *mișcarea recunoașterii*“ ei, căci dacă s-a pierdut pe sine, ea se vede în celălalt, dar pe care nu-l recunoaște ca esență și de aceea trebuie să-l suprime. În acest fel ea merge către propria ei suprimare, pentru că Altul este ea însăși. Suprimîndu-l pe Altul, ea revine la sine, dar validează și existența celuilalt. În felul acesta, dinamica conștiinței de sine se prezintă ca mișcare a unuia, dar și a celuilalt. Acțiunea față de sine și față de celălalt este deopotrivă atît acțiunea unuia ca și a celuilalt. Aceștia „se recunosc ca recunoscîndu-se reciproc“. Într-o a doua etapă, ni se înfățișează *latura inegalității și a luptei* acestor două conștiințe de sine. Obiectul și esența conștiinței de sine sînt Eu, ceea ce înseamnă excluderea din ea a oricărui Altul. Dar Altul este și el o conștiință de sine, întocmai ca Eu, iar eu pentru el sînt Altul. Astfel „un individ se ivește în fața altui individ“. Relația celor două conștiințe de sine este astfel determinată încît ele trebuie să intre în luptă pentru a dobîndi certitudinea de a fi pentru sine, față de alții și față de ele însele. Din confruntarea lor re-

zultă două forme opuse şi inegale ale conştiinţei : conştiinţa independentă şi cea dependentă ; „prima este stăpînul, a doua este sluga". Lupta s-a încheiat. Stăpînul are acum putere suverană şi deplină asupra slugii şi asupra lucrurilor. Dar procesul nu s-a încheiat. Care din aceştia doi este omul cel adevărat ? Numai confruntarea cu realitatea, cu lucrurile (obiectul dorinţei stăpînului) poate dovedi aceasta. Stăpînul se raportează la ambele momente, la lucruri şi la slugă, în mod nemilocit. Le stăpîneşte şi are putere deplină asupra lor. Dar, în acelaşi timp, raportîndu-se la slugă prin intermediul fiinţei independente (care are dorinţe şi puterea de a şi le satisface) şi la lucruri prin slugă, el se raportează la ambele momente în mod mijlocit. Interpunînd sluga între el şi obiectul dorinţelor sale, stăpînul lasă slugii latura independenţei (acţiunea nemijlocită asupra lucrurilor), pe care acesta o prelucrează efectiv. Conştiinţa servilă se raportează şi ea tot în mod negativ (mijlocit) la lucruri (ca fiindu-i străine) şi se suprimă în acţiune, căci sluga e „acţiunea stăpînului". Dar — şi aici vedem farmecul dialecticii — şcoala serviciului deschide calea către afirmarea conştiinţei servile ca conştiinţă de sine. Prin muncă dependenţa conştiinţei servile faţă de existenţa naturală se elimină. Munca înalţă sluga deasupra lucrurilor pe care le domină. Munca „formează", scrie Hegel ; prin muncă „această conştiinţă vine la sine" şi „ajunge la conştiinţa că ea însăşi este în-şi-pentru-sine" ; „conştiinţa servilă îşi devine un *sens propriu* tocmai în muncă, unde ea părea să fie numai un *sens străin*". Formarea prin muncă, la „şcoala" serviciului, este o continuă căutare a conştiinţei de sine, dar la capăt de drum se (re)găseşte omul, ca om suveran. „Adevărul conştiinţei independente este deci conştiinţa servilă". O servitute guvernată de principiul realităţii.

Sub această formă abstractă, de joc secund al raţiunii reflexive, se ascunde nu numai o veritabilă lecţie de psihologie dialectică, ci una de viaţă istorică reală. „Povestea" luptei dintre stăpîn şi slugă este „*povestea nenumăratelor măşti* (subl. noastră, G. B.) pe care le va lua în istorie omul", notează C. Noica [130]. Acelaşi autor, referindu-se la întreaga carte a lui Hegel, observă că ritmul dialectic în care sînt înfăţişate peripeţiile conştiinţei întruchipează „peripeţiile omului istoric" [131]. Numai că la Hegel procesul real este convertit şi sublimat, răsturnînd ordinea de determinare reală. Dedublarea conştiinţei şi „gîlceava" ei cu sine însăşi şi cu lumea este ecoul şi reflexul dedublării lumii reale în procesul de producţie bazat pe proprietate privată, al dedublării omului concret şi viu în raporturile sale cu Altul. Atestarea faptului că dialectica raporturilor interpersonale, ca şi cea a eului, e mulată pe dialectica raporturilor sociale obiective este minuţios expusă de K. Marx în *Capitalul*.

Vînzarea şi cumpărarea forţei de muncă se încadrează în procesul schimbului de mărfuri pe piaţă, unde capitalistul şi muncitorul *se întîlnesc* şi *se recunosc* ca persoane libere şi independente, cu drepturi egale, ca proprietari privaţi. Vînzarea şi cumpărarea forţei de muncă apare ca un proces de „întîlnire şi recunoaştere", ca relaţie reciprocă între două persoane „opuse în mod polar". Vînzarea şi cumpărarea sînt „două acte opuse în mod polar, ca acţiuni ale aceleiaşi persoane". Acesta e primul moment. În cel de al doilea moment, în procesul de producţie propriu-zisă, identitatea aceasta este scindată şi apare inegalitatea de fapt ; cumpărătorul devine capitalist, iar vînzătorul forţei de muncă, muncitor. În producţie, capitalistul are comanda şi controlul, iar vînzătorul din prima etapă „nu se mai poate aştepta la altceva decît să-i fie tăbăcită pielea". Ce înseamnă aceasta ? Că „unitatea interi-

oară" a organismului de producție se mișcă în „antagonisme exterioare" ; unitatea este menținută, reglată și modelată de o putere exterioară, puterea banului sub formă de capital. Pe piață însă, raporturile interpersonale dintre capitalist și muncitor sînt reglementate de un contract — și aici nu-i vorba de o iluzie, ci de un raport efectiv, trăit ca atare ; „contractul" dintre cei doi parteneri este un „raport de voințe". Dar în acest raport de voințe se oglindește o structură economică obiectivă. *„Măștile de caracter pe care le poartă oamenii atunci cînd se întîlnesc"* *„nu sînt decît personificări ale raporturilor economice pe care aceste persoane* — în realitate „personae dramatis" — *le reprezintă atunci cînd se întîlnesc"* (subl. ne aparține)[132].

Psihologia dinamică și sociopsihanaliza ne-a familiarizat îndeajuns cu ideea că relațiile intrapersonale provin în mare parte din interiorizarea relațiilor interpersonale. Freud însuși a explicat raporturile dintre instanțele psihice ale personalității în termenii relațiilor dintre persoane. Relațiile dintre Supraeu și Eu reproduc pe plan interior pe acelea dintre tată și copil. Introiecția este numai un aspect al acestui proces, căci procesul este reversibil. Relațiile intrapsihice sînt proiectate ulterior în relații interpersonale observabile în comportamentele explicite.

Evocînd aceste contribuții, nu se poate să nu remarcăm întîietatea lui Hegel în înțelegerea dialectică a dialogului interior, un dialog deschis către realitate și marcat semnificativ de aceasta. Totodată trebuie semnalată contribuția hotărîtoare a lui K. Marx la explicarea în datele realului a relațiilor interpersonale. Relațiile interpersonale (dintre personaje) sînt turnate în matricea relațiilor economice obiective. Infrastructura personalității umane dezvoltate, departe de a fi o constantă a omului dintotdeauna, este consecința procesului de sedimentare în inconștient și de simbolizare a raporturilor eului cu lumea în contexte sociale obiective determinate. Dedublarea, manifestă în fenomenul autorității, a raporturilor interpersonale, ca și dinamica dialectic contradictorie a eului, reprezintă un efect și nu o cauză a scindării dintre factorii muncii și, respectiv, dedublării raporturilor reale dintre oameni în procesul de producție socială.

Integrarea în configurațiile socio-culturale — Stăpînirea și servitutea, suveranitatea și demnitatea, ca și supunerea și frica sînt rezultate ale învățării sociale. Sînt ținte ale unui drum, jalonat de etape istorice, care se reia mereu de la început și se reface pe socoteală proprie de fiecare individ din momentul cînd vine pe lume și intră în prima organizare nucleară, familia. E un proces complex de integrare, adaptare și participare activă la diversele configurații socio-culturale, proces care se realizează pe mai multe planuri și comportă mai multe dimensiuni și etape. Petru Pânzaru[133] operează o binevenită distincție între socializare, societizare și socialitate, pe de o parte, și inculturație, pe de altă parte. Socialitatea omului este rezultatul procesului de socializare în cursul antropo și sociogenezei. Dar omul, ființă socială, trebuie continuu socializat. Socializarea omului de-a lungul biografiei sale se efectuează sub aspect sociologic ca *societizare* (adică procesul de integrare și adaptare a ființei umane în grupuri sociale specifice, de racordare a sa prin instrucție, educație și experiență proprie la diversele grupuri și organizații la care participă) și, sub aspect cultural, ca *inculturație* (adică însușirea și practicarea normelor și valorilor specifice, condiționate social și istoric, dar manifeste în mod individualizat în raportarea sa la mediul social, interpersonal, grupal și intergrupal). Aceste două aspecte sînt indisociabil legate, complementare și reciproce.

Integrarea optimă, atît ca integrare socială normativă cît şi ca integrare culturală, într-un grup şi într-o organizaţie este funcţională numai dacă, concomitent cu uniformizarea comportamentelor individuale, realizării conformismului social şi consensului cultural, lasă suficiente posibilităţi afirmării de sine a personalităţii, creaţiei subiective. Societatea (grupul sau organizaţia) şi individul sînt aspecte corelative şi interdependente (realităţi dipolare) ale uneia şi aceleiaşi totalităţi, cu funcţii specifice, diferenţiate în sînul întregului, dar niciodată desprinse unul de celălalt. Prin urmare, integrarea trebuie înţeleasă în funcţie de ambele aspecte aflate în intercondiţionare, evidenţiind totuşi preeminenţa configuraţiei socio-culturale asupra individualităţii umane. Dacă notăm cu „a" personalitatea (sistemul integrat) şi cu „A" sistemul integrator, procesul de integrare are forma a f (A). Dar la rîndul său, sistemul integrator este în funcţie de ansamblul relaţiilor interpersonale care în dinamica lor constituie sistemul integrator. În acest caz, integrarea capătă forma a f [A f (a, b, c...)]. Cum grupul sau organizaţia este parte sau element al unui tot mai mare, a sistemului social (S) de la care suportă condiţionări multiple, formula integrării devine a f A f [(a, b, c,...)] . Dacă luăm în atenţie modificările care au loc din momentul intrării individului în configuraţia socio-culturală şi sistemul adaptărilor sale la un sistem dinamic într-o anumită perioadă de timp, expresia cea mai generală a integrării poate fi sintetizată în următoarea implicaţie :

af Af [(a, b, c,..) f (S)] }——→a'f { A'f [(a', b', c'...) f (S')] }. Implicaţia transpune grafic faptul că integrarea individului într-o configuraţie socio-culturală este un proces deschis şi de durată şi se consumă între două realităţi dinamice, interdependente care cunosc schimbări şi prefaceri continue [134].

Integrarea individului într-o colectivitate şi participarea lui activă şi efectivă la viaţa acesteia se află în strînsă concordanţă cu reglementarea conduitelor interpersonale şi supunerea tuturor faţă de „normele de personalitate". În grup, conform cu configuraţia rolstatusurilor, individul acţionează nu ca individ, ci ca „persoană socială", ca *personaj*. Personajul reproduce (în mod specific conform cu stilul personalităţii) şi actualizează prin trăsăturile tipice de caracter conştiinţa grupului şi voinţa generală întruchipată în norme şi simboluri colective. Personajul este purtătorul psihologiei grupului ; în activitatea sa el generează şi întreţine relaţiile interpersonale, configuraţia de rolstatusuri. Personajul sau personalitatea socială e un fel de „om mijlociu", tipul reprezentativ pentru existenţa şi conştiinţa unui grup sau unei organizaţii. Linton defineşte personajul ca „personalitate de statut" [135] şi o racordează „personalităţii de bază", în sensul dat de A. Kardiner acestei noţiuni. În conformitate cu repertoriul de rol, personajul reproduce, actualizează şi re-creează în comportamentele sale normele de personalitate, pe care şi le-a însuşit treptat în procesul de învăţare socială, de integrare şi adaptare la configuraţia socio-culturală respectivă.

Integrarea în grup şi participarea în funcţie de normele de personalitate la viaţa grupului nu înseamnă conformism (în sensul peiorativ al acestui cuvînt), ci un „act de adeziune şi de interiorizare a normelor sociale" [136]. Punînd în legătură acest proces de decentrarea progresivă a eului, de la naştere şi pînă la vîrsta maturităţii, V. Pavelcu elaborează o schemă generală a etapelor de diferenţiere progresivă între *sens* şi *semnificaţie*. Pe măsură ce relaţiile dintre individ şi mediu se complică şi se diversifică, se produce o mutare de accent în cadrul *înţelesului,* o substituire a sensului (aspectul timetic, afectiv, valoric în care se reflectă relaţia subiectu-

lui cu obiectul) cu semnificația (aspectul intelectual, care reflectă mai ales relațiile obiectelor între ele). Acest proces de decentrare a eului și de desubiectivizare a sa implică în mod corelativ „o transformare a motivelor din *extrinsece* în *intrinsece*", proces ce se realizează prin „cunoașterea relațiilor dintre fenomene, prin formarea de contexte, sisteme și structuri relativ stabile" [137].

Integrarea într-o organizație și participarea la o configurație socio-culturală reprezintă, prin urmare, o mutație în structura personalității, o racordare și o conectare a ei la sistemul valoare-atitudine împărtășit de toți membrii grupului. Orice practică efectivă, ca practică subiectivă este dublată de o practică semiologică. Acordul, consimțămîntul și consensul, conviețuirea, comuniunea și cooperarea sînt urmarea acestei practici efective, simultan semiologice și intelective. Comportamentele explicite se înscriu astfel dinainte într-un „cod de acțiune", cod care indică în termenii actului prescris impulsul spre realizare în obiect. Trebuiele acțiunii, comandă verbală sau normă prescrisă, se instituie astfel ca comandă în act și sentiment de obligație. Prin normă înțelegem aici atît regula gramaticală sau logică cît și norma de comportare și acțiune practică înscrisă într-un cod etic, juridic, organizațional... În raport cu norma, libertatea de opțiune rămîne subiectului întreagă, dar codul de acțiune orientează, normează, prescrie și valorizează realizarea efectivă a scopurilor instituite. Antinomia sentimentului de obligație este reductibilă la autonomia codului și a oricărei practici semiologice „care se instituie și funcționează prin opoziția dintre libertatea deciziei care instituie convenția și necesitatea normei care decurge din aceasta" [138].

Bazele psiho-sociale ale autorității — Executarea unei comenzi, ca și supunerea la normă este susținută de rațiuni practice care contribuie la afirmarea individului pentru dobîndirea consimțămîntului și valorizarea socială a lui în ierarhia de rolstatusuri. În activitatea practică nemijlocită exercițiul autorității și sentimentul de obligație se realizează în cadrul relațiilor de putere. Așa cum observa la timpul său P. Janet, autoritatea — comandamentul și ascultarea — are o bază obiectivă în producerea de acte, dar, în același timp, ea se întemeiază pe conștientizarea acțiunii, pe judecăți de valoare, pe aprecierea diferențelor de puteri sau forțe. Organizarea și coordonarea puterilor în grup, exercițiul autorității (comandamentul și ascultarea) explică simultan atît dipolaritatea funcțională manifestă în relațiile individului cu grupul, cît și consimțămîntul în relațiile interpersonale. Puterea se întemeiază pe consimțămînt și reciprocitate.

Simbolismul mitologiei indiene vedice ni-l prezintă pe Varuna ca „Zeu Suveran" și „maestru al legăturilor" în unitate cu două noțiuni de mare prestigiu, „ṛta", principiul ordinii lumii cosmice și morale, și „maya", în sensul său inițial de schimbare voită. Varuna, explicat prin rădăcina indoeuropeană „uer" (a lega) [139] semnifică — ne luăm riscul acestei interpretări — menținerea ordinii în schimbare în cadrul unității dată de norma comună și universală, de adevăr ca realizare ontologică a actului prescris.

Același lucru îl confirmă cercetările etnografice unde fenomenul este direct observabil. C. Lévi-Strauss relatează în *Tropice triste* că la o populație primitivă din Brazilia (cetele „Nambikwara") numele de șef („ulikande") înseamnă „cel ce unește" sau „cel ce leagă". Etimologia cuvîntului sugerează faptul că mentalitatea băștinașă este conștientă de faptul că „șeful lor apare ca însăși cauza dorinței

grupului de a se constitui ca grup şi nu ca un efect al necesităţii — resimţită de grupul deja constituit — al unei autorităţi centrale" [140]. În aceste comunităţi elementare relaţiile de autoritate se reduc la un fel de arbitraj între, pe de o parte, talentele şi autoritatea şefului şi, pe de altă parte, volumul, coeziunea şi bunăvoinţa grupului. Consimţămîntul formează baza psihologică a autorităţii. În viaţa cotidiană exercitarea autorităţii îşi află expresie în jocul prestărilor de servicii reciproce dintre şefi şi semenii lor. Reciprocitatea este un alt atribut fundamental al autorităţii în comunităţile arhaice. Şeful are putere, dar el trebuie să fie generos şi să o folosească în interesul colectivităţii. Respectul nesilit şi necontestat de care se bucură autorităţile gentilice [141] este urmarea unui echilibru între elementele securităţii individuale şi securitatea colectivă.

La populaţiile arhaice, trăind în grupuri mici şi izolate s-a putut constata în mod direct legăturile foarte strînse dintre formele autorităţii şi formele economice (relaţiile de proprietate). J. Lips observă că organizaţiile obşteşti ale acestor populaţii, multe la număr şi destul de complicate, slujesc aceluiaşi scop ca şi ale noastre, anume de a garanta siguranţa şi pacea familiei, a obştii, a grupului local. Sub aspect juridic şi social, organele cărora le este încredinţată păstrarea ordinii au menirea, întocmai ca şi în societatea civilizată, „să orînduiască viaţa dinlăuntrul şi din afara comunităţii, să menţină coeziunea grupului, să-i asigure traiul cotidian şi să menţină pacea înăuntru cît şi în afară" [142].

Analiza comparativă a structurilor de putere şi autoritate existente în cele două tipuri de comunităţi, în societatea primitivă şi în societatea actuală, ne arată că autoritatea este, în acelaşi timp, o relaţie interpersonală şi un sistem de prescripţii

care debordează circumstanţele în care ea se manifestă. Pentru comunităţile primitive acest fapt este direct observabil. C. Lévi-Strauss a remarcat că în comunităţile arhaice relaţia de autoritate apare „încarnată" în raporturile cele mai diverse, inclusiv în cele amoroase. Conţinutul nu poate fi disociat de formă. Nu se schimbă situaţia însă nici în cadrul civilizaţiei. De exemplu, pentru ginerele preşedintelui republicii, în societatea contemporană, socrul său nu încetează de a fi preşedintele statului, dar se înţelege că raporturile dintre ei într-o reuniune de familie sînt cele consacrate de relaţiile de rudenie ; într-o reuniune publică şi oficială raporturile lor vor fi predominant oficiale, fără însă a fi complet uitate cele de rudenie [143].

Cît priveşte faptul că relaţia de autoritate transpare în cele mai diverse raporturi interpersonale, unele care aparent nu au nimic de a face cu relaţiile de putere socială, e suficient să evocăm o instituţie tipică pentru societatea americană contemporană. Ea a fost descrisă de W. Waller sub numele de „complex de evaluare şi de întîlnire" (the rating and toting complex) [144]. E vorba de un obicei, în vigoare atît la băieţi cît şi la fete, pentru care alegerea partenerului de întîlnire şi plimbare în public este în funcţie de cota de prestigiu de care se bucură acesta în sînul comunităţii. Prestigiul, locul în scara stimei morale este în funcţie de numărul de întîlniri obţinute şi de rangul la care este cotat partenerul. Instituţia aceasta nu credem să lipsească din vreo comunitate umană. La noi în orice caz e bine cunoscută.

Antiteza dintre relaţiile „formale" şi cele „informale", de care s-au legat cercetările de psihosociologie cu atîta interes, nu trebuie să ne facă să uităm dependenţa legăturilor care exprimă atrac-

țiile și repulsiile de cele care decurg din diviziunea și organizarea socială a activităților. Relațiile informale nu sînt niciodată exclusiv interpersonale. Ele se constituie într-un cadru socio-cultural deja organizat și se manifestă într-un context în care regulile, valorile și simbolurile au sens și semnificație precisă. Orice relație interpersonală este și socială și orice relație socială există numai ca relație interpersonală. „Dacă vrem să sesizăm fenomenul de autoritate în toată plenitudinea sa trebuie deci să nu-l limităm la un sistem de prescripții abstracte și impersonale, nici la un „curent liber" de atracții și repulsii" [145].

În procesul interacțiunii sociale, autoritatea ia naștere în cadrele structurii de putere. Totuși între puterea de fapt și puterea legitimă există totdeauna o diferență. Puterea singură nu ajunge să fundamenteze autoritatea. Chiar atunci cînd este personalizată (întruchipată într-o figură de autoritate), autoritatea este și mai mult și altceva decît exercitarea puterii. Autoritatea nu își găsește legitimarea în ea însăși, ci în valorile și reprezentările ce domnesc în cadrul diferitelor structuri de viață. Într-un sistem organizațional modern, reglementările de care dispune grupul nu mediază toate raporturile dintre indivizi. Regulile nu prevăd totul și cît prevăd nu sîntem întotdeauna dispuși să le dăm ascultare. Structura de autoritate apare deci ca reglarea exercitată în cursul unui proces de interacțiune de către anumiți indivizi care contribuie, pe de o parte, la a face ca regulile să fie ascultate, iar pe de altă parte, la elaborarea, perfecționarea și consolidarea lor. Cu alte cuvinte, autoritatea este personalizarea regulilor sau transfigurarea simbolică a unor indivizi care iau în sarcina lor respectarea regulilor și își fac din aceasta o responsabilitate. Din cele expuse putem determina cîteva trăsături de esență ale autorității. 1) Autoritatea este o

putere obiectivă, obiectivată în norme, reguli, prescripții, uzanțe și simboluri cu caracter general și impersonal. Ea este, în ultimă instanță, expresia voinței colective a grupului sau organizației și se manifestă în conformism comportamental și consens cultural ; 2) Ea se întemeiază pe consimțămînt și conformitate, fiind întotdeauna produsul unor judecăți de comparare și evaluare a diferenței de forțe pe care le au indivizii în procesul interdependenței statuată de repertoriile de rol în sistemul de drepturi și îndatoriri ; subordonarea are o motivație conștientă relativă la un scop comun ; 3) Luînd naștere în structurile de putere, exercițiul autorității presupune existența „relației fundamentale", a unei relații ierarhice avînd o proprietate particulară. Este o ierarhie absolută, care nu este legată nemijlocit nici de exigențele sarcinii și nici de calitățile personale ale deținătorului de rol. Șeful este superior subordonatului nu prin calitățile sale, ci prin faptul că în configurația socio-culturală a organizației deține rolstatusul de șef, care preexistă titularului [146]. La aceste trăsături, A. Neculau mai adaugă una. Exercitarea autorității e „o problemă de consum colectiv, are o valoare mai degrabă acțională, decît impersonală" [147].

Bazele legitime ale autorității — În organizație exercițiul autorității se consumă ca înfruntare între voințele, forțele sau puterile indivizilor. Or, aceste forțe depind de parametri individuali și, prin urmare, se manifestă ca relații asimetrice, între indivizi inegali ca putere. Totuși asimetria relațiilor și ierarhia căreia îi dă naștere nu este o ierarhie de dominație bazată pe forța brută, pe violență. E o ierarhie reglată de valoarea rolstatusurilor în economia activităților organizației. Iată-ne ajunși la problema bazelor de legitimitate ale autorității.

Max Weber [148], în spiritul metodei sale a ideal-tipurilor, a determinat trei „tipuri pure“ de dominaţie după baza de legitimitate pe care se sprijină : autoritatea charismatică, tradiţională şi legală. Fiecare tip este specific unui anumit stadiu al evoluţiei istorice şi economice, deşi pot exista şi toate simultan. Pentru fiecare tip de dominaţie există figuri de autoritate caracteristice. Funcţionarul este titularul puterii de comandament în dominaţia legală, profetul sau principele în dominaţia charismatică şi patriarhul în dominaţia tradiţională. Aspectul cel mai însemnat din cuprinsul teoriei maxweberiene este încercarea de a defini sau construi aceste tipuri de autoritate pe bazele de legitimitate, competenţă sau jurisdicţie şi limitele relaţiilor de putere pe care se întemeiază exerciţiul autorităţii în organizaţii. Funcţionarul, în toate organizaţiile birocratice, exercită comandamentul în baza unor acte normative raţional stabilite (legi, decrete, hotărîri, reglementări de tot felul), elaborate conştient şi în funcţie de scopuri clar definite. Legitimitatea puterii charismatice corespunde, pe de o parte, credinţei în puteri magice, revelaţie, daruri etc., iar pe de altă parte, ataşamentului şi credinţei faţă de tot ce pare extraordinar, faţă de ceea ce depăşeşte media calităţilor umane normale. Autoritatea tradiţională se întemeiază pe raporturile de putere, care se dezvoltă pe respectul faţă de ceea ce, în mod real sau într-o manieră presupusă sau pretinsă, a existat întotdeauna.

M. Weber a elaborat această tipologie pentru a studia sistematic birocraţiile. Astfel, pentru el, exercitarea autorităţii în organizaţiile birocratice, funcţia de şef, este definită în sfera „competenţei legale“ de un anumit număr de condiţii, zece la număr [149]. Acesta pare să fie motivul pentru care opera sa se bucură de cea mai largă audienţă în America. În literatura psihosociologică americană, un loc

aparte, pe linia dezvoltării concepţiei maxweberiene, îl ocupă studiile lui R. K. Merton [150]. Merton defineşte birocraţia ca structură socială organizată într-o manieră raţională şi formală ; ea cuprinde tipuri de activităţi clar definite în care toate seriile de acţiuni sînt în mod ideal funcţii ale scopurilor grupului. Organizaţia se compune din birouri diverse cu rolstatusuri ierarhizate care definesc obligaţii şi privilegii, complementare pentru toate funcţiile, serviciile, birourile şi departamentele ei. Ansamblul drepturilor şi obligaţiilor circumscrie aria de competenţă a titularului de rolstatus. Autoritatea sau *puterea de control* decurge din poziţia ierarhică şi aparţine funcţiei şi biroului, nu individului. Acest formalism tradus în roluri ierarhice are drept scop „facilitarea“ raporturilor mutuale între funcţionarii aceluiaşi birou, oricare le-ar fi sentimentele şi convingerile, împiedică arbitrariul şi frînează impulsivitatea indivizilor.

Pe baza unui material experimental, Merton analizează şi unele caracteristici ale influenţei în diferite tipuri de structuri, mai mult sau mai puţin formal organizate [151]. Fără a intra în detalii, reţinem că influenţa — un mecanism care pune în raport două sau mai multe persoane — este întotdeauna un raport asimetric. Unii au mai multă influenţă asupra altora decît sînt influenţaţi de aceştia. Dar într-o structură de influenţă, adică în orice organizaţie toţi sînt supuşi influenţei, atît cei care se situează în ierarhie la vîrf, cît şi cei de la bază. Ipoteza după care cu cît cineva se află mai sus pe scara ierarhică are o influenţă mai mare asupra celorlalţi membri ai organizaţiei se confirmă, dar rezultatele anchetei fac posibilă o generalizare inedită. Pentru simpla raţiune că, dacă rolurile corespunzătoare statusurilor mai înalte au relativ mai multă influenţă asupra rolurilor de pe treptele inferioare, considerînd fiecare relaţie interpersonală

în parte, rolurile asociate statusurilor de la baza piramidei ierarhice reprezintă, considerate în ansamblu, o mai mare masă de influenţă asupra organizaţiei în ansamblul său. Rezultă că influenţa în organizaţie este distribuită între toţi indivizii, că acceptarea autorităţii şi supunerea la normă constituie o chestiune de consimţămînt, conformism şi consens cultural.

Considerată simultan, atît din punctul de vedere al eficacităţii cît şi al situaţiei sociale a membrilor săi, organizarea de tip birocratic are consecinţe contradictorii. Pe de o parte, ea facilitează comunicaţiile şi face ca influenţa indivizilor unii asupra altora să contribuie la atingerea scopului cu cît mai puţină risipă de energie umană ; dar, pe de altă parte, verigile intermediare în fluxul comunicaţiilor pe care le presupune orice ierarhie limitează numărul influenţelor directe, le diminuează intensitatea şi produce distorsiuni în conţinutul mesajelor. Fiecare treaptă între vîrf şi bază constituie un „filtru" în calea atingerii obiectivelor instituite în organizaţie. Pentru ca organizaţia să fie eficientă, ea nu trebuie să depăşească limitele „grupului critic". Utilizăm această noţiune propusă de Yona Friedman [152], dar o aplicăm organizaţiilor. Noţiunea de „grup critic", deşi abstractă şi în contrasens cu noţiunile „operaţionale", sugerează prin ea însăşi necesitatea unei noi perspective de abordare a organizaţiilor şi a raporturilor interpersonale în grup. Definim *grupul critic ca cel mai mare grup posibil de indivizi pe care o structură organizaţională îi poate integra optim.* Depăşirea dimensiunii grupului critic are drept consecinţă pentru indivizi nemulţumirea, stresul, alienarea ; pentru organizaţie, ineficienţa sau chiar dezagregarea. Mărimea grupului critic se poate calcula, aşa cum consideră Y. Friedman, în mod diferenţiat după tipul de organizare (egalitară, ierarhică sau hibridă) şi în funcţie de situaţia socială a mem-

brilor grupului. Situaţia socială e în legătură cu participarea efectivă a individului la viaţa organizaţiei. Ea se calculează prin diferenţa dintre suma tuturor influenţelor ce pornesc de la un individ către ceilalţi şi suma tuturor influenţelor ce vin către el. Dependenţa individului faţă de organizaţie reflectă măsura în care individul respectiv, împreună cu ceilalţi „aliaţi", este interesat în menţinerea structurii organizaţiei sau chiar a organizaţiei ca atare.

Noţiunea de grup critic este instructivă întrucît ea sugerează că ceea ce reprezintă o organizaţie este meritul membrilor săi. Determinarea lui se face în funcţie de parametri individuali, determinaţi biologic, cum ar fi „valenţa" (capacitatea totdeauna limitată a individului de a lega un număr maxim de raporturi directe), şi de parametri organizaţionali (sociali), cum este „capacitatea de canal", adică coeficeintul erorilor sau de distorsiune a mesajului datorat intermediarilor. De pildă, dacă presupunem valenţa egală cu 4, iar capacitatea de canal 6, atunci o organizaţie egalitară nu poate cuprinde mai mult de 18 membri, iar una ierarhică mai mult de 973.

Baza tehnologică a societăţii moderne a impus organizaţii mari, din ce în ce mai mari. Organizarea raţională a muncii a adus cu sine birocraţia şi ştiinţa (sau arta) conducerii, management-ul. Psiho(socio)logia însă arată că, dincolo de binefacerile ei, această formă de organizare a întreprinderilor e măcinată de contradicţii interioare. Cu cît o organizaţie este mai mare, cu atît piramida ierarhiilor devine mai ascuţită, cu atît se interpun mai multe trepte între vîrf şi bază. Delegarea autorităţii şi acordarea de competenţe speciale autorităţilor subordonate în baza unui „mandat" de „putere instituţională" în funcţie de obiective precise devine o condiţie absolut necesară. Astfel proiectată, organizaţia devine un ansamblu de structuri de funcţionare.

Activităţile (rolurile) sociale a doi titulari de statut A şi B sînt definite în prealabil de organigramă, fără să se ţină seama, în principiu, de personalitatea indivizilor, de simpatiile sau antipatiile dintre funcţionari. Acest specific al organizaţiilor şi faptul că în relaţia de putere nu există acţiune de la distanţă determină ca autoritatea să fie golită de orice considerente de ordin uman.

Excesul de organizare în tiparele birocraţiei capătă adesea forme patologice, devine birocratism. Birocratismul transformă omul într-o simplă rotiţă a angrenajului maşinii organizaţionale. Iată dilema : eficacitate ori compatibilitate între structurile personalităţii şi organizaţiei. Ori eficienţă cu riscul vătămării grave a personalităţii umane şi transformării relaţiilor interpersonale în relaţiile impersonale, golite de orice conţinut, ori... Ori ce ? Căci organizaţia e un organism social de producţie, iar eficienţa nu poate lipsi dintre raţiunile ei. În organizările de tip birocratic organizaţia constituie un ansamblu de obiective, de aşteptări reciproce între personaje-marionetă care îndeplinesc roluri standardizate. Relaţia dintre persoană şi organizaţie e ruptă şi e ruptă în defavoarea omului. Birocraţia face de nerecunoscut raporturile dintre oameni şi zdruncină orice autoritate morală. Fireasca adeziune la organizaţie şi cointeresarea se transformă în interes particular şi participare condiţionată la obiective străine în funcţie de factori materiali. Birocraţia este aşadar nu numai nefuncţională sub aspect uman, ci şi neproductivă din punct de vedere practic. Critica ei, cu accente vehemente în ultimele două decenii, nu numai că nu este întemeiată, dar se justifică prin înseşi valorile umaniste pe care le pune în joc.

Problema este aceea a unei alternative de organizare, a unui remediu al birocraţiei. Literatura occidentală cunoaşte o evoluţie în acest domeniu, de la „relaţiile umane" ale întreprinderii la „organizarea modulară" şi „adhocraţie". Nu e cazul să evocăm această literatură. Remediul nu stă în sporirea gradului de „ştiinţificitate" a organizării şi management-ului (deşi acesta este o condiţie necesară astăzi), ci în structurile sociale de proprietate. Cointeresarea autentică a individualităţii umane la obiectivele sociale şi participarea liberă, creatoare la organismele sociale de producţie constituie un efect al instaurării unor relaţii cu adevărat umane. Dar aceasta e rezultatul unei profunde revoluţii în domeniul relaţiilor de proprietate. Revoluţie în care locul antagonismelor sociale generate de separarea factorilor muncii trebuie să-l ia „o asociaţie în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturor" [153].

Tipuri de influenţă, putere şi comandament — O problemă care s-a impus cercetărilor psihosociologice este aceea a identificării în manieră experimentală a principalelor forme sau tipuri de influenţă, dependenţă, putere şi comandament. O contribuţie interesantă în această privinţă se datoreşte lui French, French şi Raven şi Colins şi Raven [154]. Studiile acestor autori permit o traducere în termeni de forţe psihologice a unor ipoteze ale lui Weber. Dacă pentru Weber tipurile de autoritate corespund unor convenţii colective sau unor uzanţe obiective considerate ca legitime, sacre sau tradiţionale, pentru French şi colaboratorii săi tipurile de putere se definesc prin „percepţiile" pe care le are individul la influenţele interne sau externe exercitate asupra lui de un agent oarecare. Puterea poate fi definită în termenii influenţei unui agent O asupra altui agent P, iar influenţa poate fi măsurată prin evaluarea „schimbării psihologice". Sub aspect formal orice putere se reduce la „puterea informaţională", caracterizată prin aceea că din punct de vedere social este independentă de sursă. Puterea in-

formațională este observabilă sub forma unei schimbări de comportament a lui P. Schimbarea (Sch) în general înseamnă o modificare de conduite, opinii, atitudini, scopuri, nevoi, valori etc. Ea se măsoară după formula : Sch. (a) = S2 (a) — S1 (a), în care „a" desemnează orice variabilă amintită mai sus, iar S1 și S2, stările sistemului „a" în timpul 1 și, respectiv, în timpul 2. Forța puterii lui O asupra lui P într-un sistem „a" se definește ca influență potențială maximă pe care O este capabil să o exercite asupra lui P. Fenomenul de putere implică deci o relație diadică între agentul O (o persoană, un grup, un rol, o normă etc.) și individul sau agentul O asupra căruia se exercită influența. Reacția lui P este și ea motivată și se produce numai în cazul cînd diferența dintre forțele lui și ale sursei de influență este în favoarea lui O. Dacă P reacționează în contrasens cu influența lui O, atunci nu poate fi vorba de o relație de putere între cei doi agenți. (Relația prezentă aici este negativă). Sub aspectul continuului comunicației, al influenței și relației de putere autorii disting cinci tipuri de putere corespunzătoare la cinci termeni genotipici care definesc în concepția lor bazele sociale ale puterii : 1) *puterea de recompensare* (reward power), bazată pe percepția lui P că O are posibilitatea să-i procure recompense ; 2) *puterea coercitivă* (coercive power), bazată pe percepția lui P că O poate să-i dea pedepse ; 3) *puterea legitimă* (legitimate power) cînd există asentimentul general și evidența că comportamentul lui O corespunde normelor prescrise, că este adecvat credințelor, opiniilor și atitudinilor statornicite și interiorizate la toți membrii grupului ; 4) *puterea de referință* (referent power), bazată pe identificarea ideoafectivă a lui P cu O ; 5) *puterea de competență* (expert power) bazată pe percepția lui P că O are o experiență mai întinsă sau deține cunoștințe speciale.

Cum se observă cu ușurință, puterea legitimă descrisă de autori este același lucru cu autoritatea. Ei consideră că puterea legitimă este cel mai complex tip de putere și în explicarea ei se cuprind noțiuni împrumutate din sociologia structuralistă, psihologia grupurilor mici, psihologia dinamică, teoria rolului ș. a. În puterea legitimă avem de observat trecerea individului de la o regiune de comportament la alta fără intervenția vreunui instrument al puterii. Legitimitatea este tocmai dimensiunea de evaluare a comportamentului de rol în baza expectațiilor reciproce și se instituie în termenii lui „trebuie", „este permis" și „nu trebuie". Legitimitatea este o valență de comportament de către o normă, o credință sau o valoare interiorizată. Să mai observăm că puterea legitimă sau autoritatea subzistă în toate celelalte forme de putere ; ea se întemeiază concomitent pe trei baze : valori culturale comune, acceptarea de către toți membrii grupului a structurii sociale și delegarea autorității unor persoane cu atribuții clar precizate de către un agent care poate conferi legitimitatea.

Deși, cum se observă cu ușurință, autorii confundă bazele autorității cu instrumentele exercitării puterii de comandament, aflăm aici o înțelegere profundă și nuanțată a exercitării autorității. Modelul French ține seama într-o mare măsură de caracterul dialectic al situațiilor de influență ; el evită separația tranșantă între organizație și individ, realitate socială și realitate psihică, ca și între „centrarea pe sarcină" și „centrarea pe persoane". Totodată, delimitînd influența negativă de cea pozitivă și luînd în considerație diferențele individuale între forțe sau puteri, modelul French pune în evidență modulațiile care se fac între forța indusă și forța de rezistență, schimbarea comportamentului fiind explicată în termenii expectațiilor reciproce într-o arie de competență a autorită-

ții. Autoritatea, mai precis, fiecare autoritate are un cîmp de acțiune, o sferă de competență, dar există autorități mai mari și autorități mai mici. Ierarhia și subordonarea, pentru a nu împiedica buna funcționare a organizației, trebuie delimitate prin competență și întemeiate pe baze legitime.

Fără a intra în domeniul propriu-zis al vastei literaturi privind relațiile de influență și comandament în grupurile organizate, să ne oprim puțin asupra unui studiu devenit clasic, cel al lui Lippitt și White despre stilurile de comandament [155]. Aici se pun în evidență cu toată claritatea efectele structurilor de autoritate asupra comunicațiilor și vieții de grup. Reacțiile individului față de autoritate nu sînt aceleași în diverse grupuri. Ele sînt variabile dependente de stilul de comandament, iar comportamentul liderilor poate fi indus de structură. În ansamblul său experimentul arată că exercitarea autorității ca relație nemijlocită, ca atitudine și ca fenomen trăit este efectul unui proces de „abreacție". Iar cu abreacția începe și patologia autorității.

Lippitt și White au definit în prealabil stilul de comandament prin atitudinile și comportamentul liderului. „Democrația", de exemplu, este definită în manieră operațională ca ansamblul de consemne urmate de participantul remunerat pentru rolul de lider și „climatul de grup" care rezultă din procesul de interacțiune dintre liderul democratic și membrii grupului. În aceeași manieră sînt definite și stilul „autoritar" ca și cel „libertar" (laissez-faire). Experimentul efectuat asupra unor cluburi de copii conduce pe autori la următoarea concluzie : climatul social de grup indus de lider dă naștere unei ierarhii de canale utilizate pentru expresia reacțiilor la frustrație. Această rețea de co-

municație comportă „roluri centrale" și „roluri periferice" după cum este natura comportamentului liderului. Natura comandamentului are impact asupra randamentului și satisfacțiilor. Indivizii participînd la grupuri democratice sînt mai satisfăcuți, dar grupurile cu comandament autoritar sînt mai eficace. Studiul lui Lippitt și White, ca și alte cercetări experimentale în această direcție, conduce la ideea că structurile de autoritate au incidență și exercită un impact asupra tuturor variabilelor grupurilor de interacțiune.

Cercetările asupra tipurilor de autoritate, putere și comandament în organizații implică și un corolar practic. O bună organizare a grupurilor de interacțiune, într-o întreprindere, de pildă, trebuie să țină seama de efectele structurii de autoritate atît asupra eficacității grupului cît și asupra situației sociale a membrilor organizației.

Concluzie — Funcțiile autorității, esența sa, așa cum se relevă în exercițiul raporturilor de influență și de putere în cadrul grupurilor interacționale constau în 1) atingerea obiectivelor organizației și 2) menținerea grupului ca grup, ca o unitate. La orice nivel și în orice fel de grupare umană figurile de autoritate au în sarcină, pe de o parte, „raționalizarea" raporturilor sociale prin mijloace persuasive, administrative sau economice, mijloace de natură să asigure participarea la realizarea obiectivelor și, pe de altă parte, racordarea și asimilarea acestor raporturi instituționalizate la rețeaua de relații interpersonale, adică de a face ca între structura formală (a organizației) și cea informală (a grupului de interacțiune) să existe compatibilitate sau cel puțin o cît mai mică discrepanță. În funcție de aceste două obiective sau condiții de eficacitate și de compatibilitate putem aprecia dacă

și în ce măsură o autoritate se justifică, este rațională. Aceste obiective în exercitarea autorității corespund cu ceea ce în literatura genului s-au numit funcții ale autorității : „sinergia eficace“ și „sinergia de menținere a grupului“ (Cattel), „realizarea scopului“ și „conservarea grupului“ (Cartwright și Zander), „inițiativa structurii“ și „inițiativa motivației“ (Bass) etc.

Cercetările experimentale au insistat cînd pe o funcție, cînd pe alta, dar relevă interdependența lor. Productivitatea depinde de climatul psihologic din organizație, după cum situația socială și satisfacțiile individuale depind de eficacitatea grupului. Multiplicitatea aspectelor sub care se prezintă autoritatea se explică numai în parte prin diversitatea contextelor în care a fost cercetată, căci autoritatea este „unitatea însăși a multiplicității“ [156].

Autoritatea, pentru a fi eficace, are nevoie de condiții diverse, dar simultan prezente, căci fiecare, luată izolat, deși e necesară, nu este și suficientă. Dacă, de exemplu, cineva mă ascultă și face ceea ce eu îi cer, aceasta nu înseamnă neapărat că persoana mea îi este simpatică, că mă agreează. Pentru exercitarea autorității e necesar ca el să mă asculte mai mult pe mine decît pe el însuși și ca puterea de care eu dispun să prevină orice dorință de nesupunere. Iar aceasta nu-i decît o latură a problemei. Autoritatea mea rezidă (sau măcar se justifică astfel) în competența și aptitudinile mele și, de asemenea, în conformitatea comportamentului meu cu normele și valorile în baza cărora pretind ascultare și subordonare. Totodată, autoritatea pe care o exercit asupra lui A nu este independentă de relația care mă leagă de B și nici de relațiile funcționale dintre A și B în care eu nu intru direct. În plus, autoritatea mea asupra lui A poate îmbrăca forme diverse ; este cînd specifică, limitată la un sector restrîns al activității noastre comune, cum e cazul în organizările de tip birocratic, cînd difuză, interesînd indistinct toate aspectele de viață socială, cum este cazul acelor șefi „populari“ care influențează comportamentul subordonaților și în afara serviciului sau/ și sub aspectul manierelor, vestimentației, gesticii etc.

Cercetarea autorității în perspectivă organizațională și din punctul de vedere al raționalității ei a evidențiat ceea ce este comun în toate formele de putere și comandament. Orice organizație se structurează în jurul relațiilor de autoritate, al relației fundamentale care permite medierea între obiectivele de atins și mijloacele umane indispensabile realizării acestor obiective. Organizațiile sînt structuri de autoritate; ele reprezintă moduri specifice de guvernare a mijloacelor care condiționează capacitatea de cooperare și de dezvoltare a ansamblului.

Ierarhia de statusuri într-o organizație este fondată pe principiul delegației, al mandatului de investitură. Ierarhia constituie o linie de-a lungul căreia sînt înscrise raporturi de supra- și subordonare și raporturi de interdependență funcțională. Se știe cu precizie cine și cui comandă, cine și cui se subordonează. Eficacitatea organizării este condiționată de faptul dacă fiecare titular de status știe fără echivoc cui comandă și de cine ascultă. Iar această subordonare strictă este reglată de un mecanism socio-cultural care susține și întreține consensul și conformitatea. Principiul autorității delegate antrenează cu sine și ca o consecință a sa impersonalitatea raporturilor organizaționale. Autoritatea pe care o exercit nu este a mea și ea nu-mi aparține decît prin faptul că eu dețin un anumit status în ierarhie, de la care îmi vine ascendența și prestigiul, și îmi joc rolul corespunzător cu modelul cultural cunoscut și acceptat de toți membrii organizației. Cine „uită“ să se conformeze regulilor jocului va fi contestat de toți cei care se identifică cu re-

glementările considerate în mod univoc ca legitime. Conformitatea, adică „comportamentul modal conform unor scheme stabilite“ (Merton), nu are nimic a face cu sensul curent al cuvîntului, oportunism sau apatie. Conformitatea este puntea de legătură între două momente în evoluția grupului, stabilitatea și continuitatea care face ca grupul să fie unul.

Pentru că una din condițiile autorității organizate formal este impersonalitatea, cei care încearcă să substituie relațiilor impersonale relații personale, sînt disprețuiți și tratați cu epitetele de „lingău“, „periuță“ etc. Comportamentul contrar normelor formalizate devine obiectul unei dezaprobări generale. Desigur, aceste reacții nu sînt întotdeauna rațional motivate, nici explicit destinate să apere structurile de autoritate de tendințele de dezagregare a grupului de interacțiune. Pentru individ, resentimentul sau disprețul este un răspuns imediat, neconștientizat la necinstea celor care violează sau transgresează bazele legitime ale autorității. Dar abstracție făcînd de elementul subiectiv (uneori, inconștient) aceste reacții sînt o sursă de întărire a autorității legitime. În nici un caz însă atitudinile subiective față de tendințele patologice pe care le poate manifesta exercitarea autorității nu justifică interpretări psihanalitice, ca aceea a lui M. Pagès, după care „funcția relației de autoritate în ansamblul său este o funcție de apărare colectivă contra angoasei de separație trăită colectiv de membrii organizației“ [157].

În raport cu individul autoritatea îndeplinește o triplă funcție [158]: 1) ea este un *factor de securitate*, de asigurare a participării și demnității individului în cadrul organizației; 2) ea este un factor de *încredere în viitor*, garant al speranțelor de afirmare, recunoaștere și valorizare socială; 3) ea este *factor de coordonare* în procesul de interacțiune. Autoritatea și figurile de autoritate sînt sursa de la care emană principiul ordinii și organizării muncii combinate; e responsabilul activității de informare, programare și repartizare a rolurilor-funcții și de control al execuției. Autoritatea e însuși principiul cooperării într-un organism social de producție colectivă.

În concluzie, exercitarea autorității se atașează relației fundamentale a organizațiilor, constituind baza psihosociologică a socialității umane. E „interfața“ raporturilor individ-societate, organizația fiind spațiul de convergență a relațiilor interpersonale și de metamorfoză a lor în relații obiective, instituționale.

Autoritatea și structurile de putere în care ea se manifestă constituie o calitate a organizației și un criteriu sine qua non al oricărei asocieri umane, al oricărui grup, mic sau mare, temporar sau permanent, formal sau informal. E variabila independentă, în funcție de care se organizează și se consumă toate celelalte relații, de comunicare, influență, putere, conducere.

Esența autorității se exprimă în funcția de *concertare* a actelor individuale într-un act compus. (Termenul de „concertare“ acoperă o gamă de operații diverse, mergînd de la simpla informare descendentă și ascendentă, ceea ce presupune dezbatere și participare la luarea deciziilor, consultare și confruntarea pozițiilor pînă la arbitraj sau mediere, delegarea puterii etc.) (R. Mucchielli). Faptul concertării implică, în același timp, o *coordonare sinetică* și o *coordonare sinergică*. Acțiunile complementare sau conexe presupun o convergență atitudinală și o potențialitate reacțională identică, o coincidență motivațională și un paralelism mintal la toți membrii grupului de interacțiune. Un individ reacțio-

nează sinetic cu altul cînd se recunoaşte şi se regăseşte în acest altul. El reacţionează sinergic, dacă sensul activităţii sale nu poate fi desprins decît din contextul actului compus, ca segment, moment sau aspect al activităţii conjugate, orientate de un ţel comun. Funcţia sinetică se exprimă în consensul cultural şi în conformismul comportamental, organizaţia fiind configuraţia socioculturală de referinţă. Funcţia sinergică organizează grupul într-un dispozitiv orientat către realizarea efectivă a scopului sau planului. Ea face ca grupul de interacţiune să fie o unitate funcţional-dinamică, ceea ce nu-i posibil fără o reală cointeresare şi o participare liber consimţită. Ambele funcţii sînt într-o unitate indisociabilă. Sinergiile sociale nu au realitate efectivă decît dacă există o compatibilitate între atitudinile, actele şi conduitele individuale; sinetica nu are sens decît pentru un grup în care indivizii acţionează sinergic.

Calitate definitorie a organizaţiei şi factor de concertare în grupul de interacţiune, autoritatea se legitimează întotdeauna ca *protector temeinic* [159]. Acest caracter de proteguitor destoinic n-a scăpat neobservat unor figuri de autoritate cu experienţă bogată în exerciţiul autorităţii. Astfel, Ch. de Gaule în *Le fil d'épée,* atribuie „omului de caracter" — conducătorul suprem — calitatea de „protector", capacitatea de a oferi cetăţenilor deplină securitate. Însuşi Salazar îşi „legitima" puterea discreţionară pretinzînd că „a guverna înseamnă a proteja oamenii contra lor înşişi".

Legitimarea autorităţii în termenii protectorului temeinic ne-o dezvăluie ca expresie a voinţei colective, ca ansamblul de circumstanţe fără de care organizaţia nu şi-ar putea îndeplini obiectivele sale,

iar grupul nu ar mai fi unul. Temeinicia protectorului are la bază, cum am văzut, consimţămîntul şi reciprocitatea. Lipsa acestor atribute ne conduce în domeniul atît de divers nuanţat al patologiei autorităţii.

NOTE

1 C. H. von Wright, *Logica discursului practic*, în „Norme, valori, acţiune. Analiza logică a discursului practic cu aplicaţii în etică şi drept", Ed. pol., 1979, p. 45 şi 141.
2 C. Zamfir, *Metoda normativă în psihosociologia organizării*, Ed. şt., Buc., 1972, p. 13, 14.
3 P. Popescu-Neveanu, *Dicţionar de psihologie*.
4 *Ibidem*.
5 L. Sève, *Marxismul şi teoria personalităţii*, Ed. pol., 1974, p. 293.
6 *Ibidem*, p. 294.
7 *Ibidem*, p. 296.
8 *Ibidem*, p. 323
9 *Ibidem*, p. 306.
10 *Encyclopédie française*, Tome VIII, *La vie mentale*, 8° 04-4.
11 *Ibidem*, 8° 04-6.
12 Vezi *De la act la gîndire. Introducere*, trad. rom., Ed. şt., 1964.
13 *Ibidem* p. 39.
14 K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, I, Ed. pol., 1972, p. 38.
15 P. Popescu-Neveanu, *op. cit.*, p. 572.
16 Apud Stela Teodorescu, *Psihologia conduitei*, Ed. şt., 1972, p. 11.
17 Vezi pentru tabloul ierarhic al lor *op. cit.*, p. 17 şi urm.
18 S. Teodorescu, *op. cit.*, p. 51.
19 Vezi Lucia Dumitrescu-Codreanu, *Sistemul sociologic al lui T. Parsons*, Ed. şt., 1973, p. 9-10.
20 *Ibidem*, p. 40.
21 Pentru valoarea teoretică a unei asemenea scheme a acţiunii vezi I. Tudosescu, *Structura acţiunii sociale*, Ed. pol., 1972, p. 115-124.
22 T. Parsons, *The Social System*, The Free Press, New York, London, 1951, p. 4.

23 T. Parsons, *Hobbes and the Probleme of Order*, în „Modern Sociology", Edited by Peter Worsley, Penguin Education, p. 410.
24 Vezi Stela Cernea, *Structuralismul funcționalist în sociologia americană*, Ed. șt., 1970, p. 136.
25 I. Tudosescu, *op. cit.*, p. 100.
26 *Ibidem*, p. 102.
27 Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. rom., p. 19.
28 Hegel, *Știința logicii*, trad. rom., p. 752.
29 L. Sève, *op. cit.*, p. 311.
30 S. Al. George, *op. cit.*, p. 36.
31 Aristotel, *Metafizica*, XX, 6, 1048, b.
32 Aristotel, *Fizica*, Ed. șt., 1966, II, 3, 195 b și nota explicativă la subsol a lui P. Apostol, p. 41-42.
33 Aristotel, *Metafizica*, p. 294.
34 *Ibidem*, p. 295.
35 *Ibidem*.
36 *Ibidem*.
37 *Ibidem*, p. 296.
38 Pentru analiza critică a acestei probleme, vezi G. Lukács, *Ontologia*, p. 200-203.
39 Aristotel, *Metafizica*, V, 12, 1019, a, p. 183.
40 *Ibidem*, IX, 8, 1050 a, p. 297. „După această etimologie, *energeia* (act) vine de la *ergon* (operă), de unde rezultă că s-ar referi mai puțin la *schimbare* și mai mult la *înfăptuire*, dar tinde spre *entelehie* fiindcă *ergon* reprezintă totodată *funcție* și *scop*", comentează pasajul citat Dan Bădărău.
41 *Ibidem*, p. 301-302.
42 Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, cap. 9, p. 106-127.
43 *Metafizica*, IX, 10, p. 303.
44 T. Kotarbinski, *op. cit.*, p. 415.
45 C. Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, Ed. Univers, 1979, p. 182.
46 *Ibidem*, p. 192.
47 Aristotel, *Analitica secundă*, II, 19, 100 a. În traducerea românească pasajul are următoarea lecțiune: „Dacă, în afară de știință, nu posedăm nici o altă facultate de a cunoaște adevărul, intelectul intuitiv trebuie să fie principiul științei. Astfel, intelectul intuitiv este principiul principiului științei, întocmai cum totalitatea științei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor".
48 A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 124-125.
49 Hegel, *Fenomenologia*, p. 132.
50 Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a II, Ed. pol., 1962, p. 104.
51 Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Ed. pol., 1968, p. 554.

52 *Ibidem*, p. 555.
53 *Ibidem*.
54 *Ibidem*, p. 581.
55 *Ibidem*, p. 582.
56 G. Lukács, *Estetica*, vol. I, Ed. Meridiane, 1972, p. 77.
57 Marx-Engles, *Opere*, vol. I, ed. 1957, p. 230.
58 Hegel, *Filosofia spiritului*, Buc., Ed. Acad. R.S.R., 1966, p. 303.
59 Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Ed. Acad. R.S.R., 1969, p. 134.
60 *Ibidem*, p. 134-135.
61 Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei, Introducere.*
62 Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, p. 148.
63 Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, p. 34.
64 Hegel, *Știința logicii*, p. 89.
65 C. Noica, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, Ed. șt., 1969, p. 89 ; vezi și C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Ed. șt. și encicl., 1981, p. 231-244.
66 Hegel, *Știința logicii*, p. 115.
67 *Ibidem*, p. 116.
68 *Ibidem*, p. 117.
69 *Ibidem*, p. 118.
70 *Ibidem*, p. 116.
71 N. Bagdasar, în *Glosar*, la trad. rom. din 1969 a *Criticii rațiunii pure.*
72 Hegel, *Știința logicii*, p. 534.
73 *Ibidem*, p. 535.
74 *Ibidem*, p. 536.
75 *Ibidem*, p. 537.
76 *Enciclopedia științelor filosofice*, partea I, Ed. Acad. R.S.R., 1962, p. 46.
77 Marx-Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, ed. 1967, p. 335.
78 Vezi glosa asupra acestor categorii în Jean Texier, *Necesitatea și creativitatea istorică*, în „Era socialistă", nr. 4 (februarie) 1974.
79 Vezi *Logica mică*, trad. rom., p. 262-263.
80 *Ibidem*, p. 257.
81 *Ibidem*, p. 274.
82 *Ibidem*.
83 *Știința logicii*, p. 740.
84 *Ibidem*, p. 737.
85 *Enciclopedia*, partea I, *Logica*, p. 343, 344.
86 *Știința logicii*, p. 752.
87 Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, p. 230-241 ; Idem, *Opere*, vol. 2, Ed. pol., 1957, p. 63 și urm.

88 Vezi în această privință Gh. Bourceanu, *Filosofie și praxis*, în Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza" din Iași, tom. XXVI, 1980, sect. III b. științe filosofice, p. 15-27.
89 K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, 1.
90 *Ibidem*, teza a 2-a.
91 K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, II, p. 101 și 188.
92 G. Lukács, *Ontologia*, p. 182.
93 Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 581. Un comentariu amplu și avizat despre „activitatea vitală" ca „esență generică" a omului desprins dintr-o lectură atentă a întregii opere marxiste datorăm lui Achim Mihu, *Marxismul și esența umană*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1978, cap. III.
94 K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, cap. 5, 1.
95 Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, Ed. pol., 1966, p. 190.
96 *Ibidem*, p. 191.
97 *Ibidem*.
98 Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 581.
99 K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, p. 191-192.
100 *Ibidem*, p. 192.
101 *Ibidem*, p. 193, 194.
102 G. Lukács, *op. cit.*, p. 183 și urm.
103 *Ibidem*, p. 235.
104 *Ibidem*, p. 243.
105 *Ibidem*.
106 K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, I, p. 441.
107 *Ibidem*, p. 441, 442.
108 Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, Ed. pol., 1962, p. 30.
109 K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, II, p. 188, 189.
110 Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, p. 340.
111 Vezi *Ontologia*, p. 218 și urm.
112 *Ibidem*, p. 243.
113 Vezi T. Kotarbiński, *op. cit.*, p. 100-101 ; 33-35.
114 Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, p. 342.
115 *Ibidem*, p. 343.
116 Marx-Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 1, Ed. pol., 1966, p. 581.
117 *Ibidem*.
118 V. Pavelcu, *Culmi și abisuri ale personalității*, Ed. enciclopedică română, Buc., 1974, p. 89.
119 R. Barthes, *Despre Racine*, Ed. pt. lit. univ., Buc., 1969, p. 53 și urm.
120 T. Herseni, *Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale*, Ed. Acad. R.S.R., 1969, p. 13.
121 *Ibidem*, p. 14.

122 *Ibidem*, p. 15.
123 E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, 1924, p. 107.
124 M. Ralea, *Scrieri din trecut*, în Literatură și filosofie, III, E.S.P.L.A., Buc., f. a., p. 158.
125 Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, p. 25-26.
126 Pentru definirea personajului în raport cu personalitatea, vezi V. Pavelcu, *Invitație la cunoașterea de sine*, p. 46-60 ; idem, *Culmi și abisuri*, p. 32-33 ; vezi și H. H. Stahl, *Statusuri, roluri, personaje și personalități sociale*, în „Sociologia generală", coord. M. Constantinescu, Ed. șt., Buc., 1968.
127 Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, Ed. șt., Buc., 1968, p. 96.
128 Hegel, *Fenomenologia*, p. 132.
129 C. Noica, *Povestiri despre om*, C. R., 1980, face nu una, ci trei interpretări.
130 C. Noica, *op. cit.*, p. 135.
131 *Ibidem*, p. 12.
132 Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, pp. 92, 99-100, 125, 179-189.
133 P. Pânzaru, *Societizarea și inculturația*, în „Cultura și socialismul", Ed. șt., Buc., 1971, p. 86 și urm.
134 Gh. Bourceanu, *Integrarea socială și mobilitatea socio-profesională a muncitorilor. Considerații metodologice*, în Analele științifice ale Univ. „Al. I. Cuza" Iași, sect. III b, tom. XVIII, 1972, p. 39 și urm.
135 R. Linton, *op. cit.*, p. 152 și urm.
136 V. Pavelcu, *Culmi și abisuri*, p. 98.
137 *Ibidem*, p. 94 și 95.
138 S. Al.-George, *op. cit.*, p. 109.
139 Vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, Ed. șt. și encicl., Buc., 1981, p. 210-213.
140 C. Lévi-Strauss, *Tropice triste*, Ed. șt., Buc., 1968, p. 321.
141 Fr. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în Marx-Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, ed. 1966, p. 286 și 298.
142 J. Lips, *Obîrșia lucrurilor*, Ed. șt., Buc., 1960, p. 406.
143 C. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Ed. șt., Buc., 1970, p. 347-348.
144 A.-M. Rocheblave-Spenlé, *Le pouvoir démasqué*, Ed. Univ., Paris, 1974, p. 80-81.
145 F. Bourricaud, *op. cit.* p. 81.
146 Gh. Bourceanu, *Autoritatea în psihologia socială*, în „Sociologia în acțiune", vol. 2, Centrul de sociologie al Univ. „Al. I. Cuza", Iași, 1973, p. 138.
147 A. Neculau, *Liderii în dinamica grupurilor*, Ed. șt. și encicl., 1977, p. 94.

148 Max Weber, *Types d'autorité*, în A. Lévy, *Psychologie sociale. Textes fondamentaux*, Dunod, Paris, 1965, p. 353-358.
149 Idem, *The Essentials of Burocratic Organization*, în „Modern Sociolgy. Introductory Readings", Ed. Peter Worsley, Penguin Education, p. 265-269.
150 Vezi R. K. Merton, *Eléments de théorie et méthode sociologique*, Paris, Plon, cap. VI. „Birocrație și personalitate".
151 *Ibidem*, cap. IX. „Tipuri de influență : local și cosmopolit".
152 Y.Friedman, *Dimensiunea grupului critic*, în „Viitorul comun al oamenilor", Ed. pol., Buc., 1976, p. 134-141.
153 Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Ed. pol., 1963, p. 488.
154 Vezi J. French și B. Raven, *Les bases du pouvoir social*, în A. Lévi, *op. cit.*, p. 150-168 ; B. Collins și B. Raven, *Group Structure Attractions, Coalitions, Communication, and Power*, in „The Hanbook of Social Psychology", 2-nd ed., Edited by Gardner Lindzey and Elliot Aronson, vol. 4, Addison-Wesley Publishing Company 1969.
155 R. Lippitt și R. White, *Une étude expérimentale du commandament et de la vie en groupe*, în A. Lévy, *op. cit.*
156 R. Mucchielli, *La dynamique des groupes*, Lib. Tech., Emtr. mod. d'édition et Les Edit. soc. françaises, 1969, p. 31.
157 M. Pagès, *La vie affective des groupes. Esquisse d'une théorie de la reaction humaine*, Dunod, Paris, 1968, p. 408.
158 R. Mucchielli, *op. cit.*, p. 57.
159 T. Kotarbiński definește acest termen ca „model de om cinstit" care-și asumă sarcina „proteguirii destoinice" a unui grup sau a unui ins. *(Meditații despre viața demnă*, Ed. șt., 1970, p. 86-90).

CAP. III. PARADIGMELE AUTORITĂȚII

Utilizăm noțiunea de paradigmă în sensul abilitat de T. S. Kuhn — o explicație științifică universal recunoscută care, pentru o perioadă de vreme, oferă probleme și soluții model unei comunități de cercetători. Capitolul anterior expune o paradigmă a fenomenului de autoritate întemeiată de filosofia praxisului. Din perspectivă genetic-ontologică și în funcție de trebuiele acțiunii teleologice concertate, autoritatea se relevă a fi relație fundamentală a socialității umane. Funcțiile sale sînt dătătoare de seamă de modul cum un grup de interacțiune în dinamica sa se constituie ca organizație, cum diversele procese și relații (comunicare, influență, organizare, conducere) integrează indivizii într-o totalitate funcțională capabilă să-și realizeze scopurile sale, distincte și diferite de țelurile indivizilor participanți.

Dinamica grupului de interacțiune are întotdeauna forma unei dialectici a puterii, antrenată de interese particulare și condiționată de împrejurări specifice. De aceea structura de autoritate, menținîndu-și în mod constant funcțiile sale organizatorice și concertante, dobîndește o multitudine de întruchipări concrete, — măștile sale. Cercetările efectuate în contexte deosebite și cu metode diferite au condus, cum era de așteptat, la teoretizări, la imagini diferite ca anvergură și semnificație a fenomenului de autoritate. Aceste explicații, nu ne-

apărat incompatibile între ele, luminează unele fațete ale fenomenului, lăsînd în umbră sau ignorînd pe celelalte. Ele nu pot fi calificate drept false întrucît se verifică, cel puțin parțial, în datele realului și se încadrează paradigmei științifice actuale normale.

Ținînd seama de ansamblul realizărilor științifice actuale, constatăm că referitor la autoritate există nu una, ci mai multe paradigme. Caracterul multiparadigmatic al autorității se explică prin măștile sale. Expunînd în continuare trei asemenea modele explicative, vom constata că paradigma propusă de noi, nu numai că nu respinge din capul locului alte explicații posibile, dar, cel puțin sub aspectul lor esențial, le justifică în termenii practicilor științifice actuale și ale practicii în general și le cuprinde într-o viziune de ansamblu.

1. Ordinea de dominanță și ierarhia rangurilor

Paradigma ordinei de dominanță corespunde concepției după care structurile de putere se dezvoltă în mod natural, ca manifestare a unei tendințe fundamentale comune omului și animalelor superioare. Puterea manifestă în raporturile interindividuale nu este decît versantul psihologic al dominanței ca fapt natural.

„Sindromul" dominanței în societățile animale — Tema relațiilor de dominare-subordonare și a arhitectonicii ierarhice a pozițiilor indivizilor în grup a generat o literatură vastă, diversă și specific nuanțată. Înainte de a expune sintetic unele rezultate ale acestor cercetări ținem să facem cîteva precizări. Expresia „ierarhiei a dominanței" nu

e tocmai potrivită, cel puțin din punctul de vedere al etimologiei cuvîntului ierarhie („conducere de către preoți". Totuși ea s-a impus și desemnează sisteme permanente de dominanță bazată pe ordonarea rangurilor sau pozițiilor în sînul societăților. Prin ierarhie sau dominanță se înțelege „orice fel de prioritate în cadrul unui grup" [1]. Termenul de „societate animală" desemnează, într-un sens foarte general, comportamentele influențate în mod direct de alți indivizi din aceeași specie cu individul avut în atenție într-o serie de acte vitale, cum ar fi curtarea și reproducerea, creșterea puilor, apărarea teritoriului (a vetrei și preajmei) de dușmani, împiedicarea agresiunilor intraspecifice ș. a. În acest sens general, cele mai multe animale evoluate sînt sociale, cel puțin în perioada reproducerii. Și încă o precizare. Cercetările asupra ordinei de dominanță s-au îndreptat cu precădere asupra vertebratelor (trăind în stoluri, bancuri, cîrduri, turme) unde comportamentul social și gradul de dependență față de societate, — spre deosebire de lumea insectelor, unde comuniunile gregare se bazează pe diferențiere ereditară a actelor — se bazează în largă măsură pe învățare.

În 1935, T. Schjelderup-Ebbe *(Social life of birds)* a atras atenția asupra ceea ce azi se numește „sindromul dominanței sau puterii" făcînd cercetări asupra puilor de găină [2]. El a observat că într-un cîrd de pui există o ordonare a „despotismului și rangului" pe care a numit-o „ordine de ciugulire" *(pecking order)*. S-a constatat mai apoi că această ordine este stabilă și are figura unei dominații graduale scalare de la individul Alfa la Omega. Există un individ dominant peste toți ceilalți și un individ dominat de toți. Deși se dau adesea lupte pentru obținerea, menținerea și „atestarea" unui rang mai înalt, ordinea ierarhică observată (stabilită după mai multe dimensiuni comportamentale) se dovedește a

fi stabilă şi lineară. Existenţa unor sisteme permanente stabile de dominanţă-subordonare (peck-orders) s-a constatat a fi însoţită de aspecte standard de ameninţare şi supunere, adică de un „ceremonial", de ritualuri bazate pe învăţare. O dată constatată existenţa dominaţiei ierarhice la păsări, cercetările s-au extins asupra tuturor claselor de vertebrate. În mod deosebit au fost observate comportamentele sociale la carnivore (lupi, cîini sălbatici, hiene, şacali), animale considerate ca „a-sociale" şi la primate. Astfel s-a pus în evidenţă faptul că dominanţa, departe de a fi simplă şi în linie dreaptă, poate lua forma unei ordonări complexe a rangurilor în mai multe dimensiuni (sex, vîrstă, asociere ş. a.), avînd un aspect arborescent. Sînt posibile tot felul de relaţii interindividuale. La anumite specii există o ierarhie pe linie masculină, la altele, ca la hiene de exemplu, pe linie femelă, un „matriarhat" [3]. S-a constatat, de asemenea, că într-o ierarhie femelă, conducătorul grupului poate fi totuşi un mascul [4], locul mamei într-un sistem de dominanţă atrage după sine „privilegii" pentru puii ei şi altele.

Structura rangurilor într-o societate animală se sprijină pe aptitudinea de a reacţiona în mod identic sau apropiat la repertoriul de semnale caracteristic speciei. Totuşi este greu de răspuns la chestiunea factorilor de ordin individual care determină rangul în ierarhia dominanţei. S-au luat în calcul mai întîi patru criterii : vîrsta, experienţa, sexul şi asocierea (mamă-pui). Nici unul dintre aceste criterii şi nici toate la un loc nu pot explica mulţumitor sistemul rangurilor. De aceea, s-au pus în discuţie şi alţi factori de ordin fiziologic, ca talia sau forţa fizică, postura pe care o adoptă indivizii în situaţii conflictuale, configuraţia coarnelor la cervide, numărul de antene sau de picioare la insecte ş.a.m.d., dar o explicaţie de ansamblu rămîne de

făcut [5]. V. Levi, luînd în atenţie mult mai mulţi factori deodată, consideră că interacţiunea în comportamentele sociale şi ordonarea rangurilor în ierarhie se bazează pe un factor pe cît de general, pe atît de greu de explicat : „aptitudinea de a se impune". Acest factor trebuie pus în legătură cu previziunile involuntare şi inconştiente asupra comportamentului adversarului în situaţiile de întîlnire, de ciocnire directă. Dominanţa ar fi guvernată de o logică naturală, subconştientă în care viitorul prevăzut poate influenţa comportamentul actual. Insolenţa lui Alfa — acest Mic Bonaparte — tulbură apele cele mai liniştite ; el introduce în cel mai „democratic" grup ierarhia de dominaţie şi autoritarismul [6].

Ierarhia la primate — De o atenţie deosebită din partea cercetătorilor se bucură ierarhia dominanţei la primate, unde viaţa de turmă este un fapt constant şi universal. Observaţii multiple asupra comportamentului social al maimuţelor antropoide arată că viaţa de turmă, la aceste specii, reprezintă o totalitate de interacţiuni complexe, rezultată din echilibrul a două tendinţe opuse : 1) orientarea centrifugă, animată de cerinţe „egoiste" şi 2) nevoia de menţinere a societăţii fără de care individul nu are şansa de supravieţuire. Structurile de dominaţie-subordonare, impuse de ansamblul relaţiilor colective şi manifeste în aproape totalitatea comportamentelor, au un rol esenţial în menţinerea echilibrului şi autoreglării vieţii de turmă. N. S. Dumitru [7], pornind de la experienţele efectuate de cercetătorii sovietici sub conducerea lui N. A. Tih, distinge în structura turmei de primate două aspecte ale organizării comunicative : 1) arhitectonica poziţiilor şi relaţiilor din turmă şi 2) căpetenia ca „instituţie" zoosocială. Sistemul de ranguri în con-

textul relaţiilor interindividuale (subordonare, egalitate, atracţie reciprocă sau indiferenţă), deşi aflat în continuă refacere ca urmare a unor conflicte, uneori destul de acute, prezintă o trăsătură caracteristică a vieţii colective, de turmă. Satisfacerea nevoilor de hrană, relaţiile cu partenerii, ocuparea unui loc mai plăcut etc. sînt condiţionate şi de „mediul social", de poziţia individului în grup, dobîndită şi reactualizată de particularităţile psiho-individuale şi, de asemenea, de intervenţia căpeteniei. Rolul căpeteniei, consideră N. S. Dumitru, este hotărîtor în viaţa primatelor. Căpetenia „concentrează, personifică şi activează în fiecare moment tendinţa de conservare a comuniunii, ca factor decisiv de care depinde însăşi existenţa indivizilor. Căpetenia este „organul" specializat al acestei tendinţe" [8]. Căpetenia îndeplineşte funcţii de reglaj social, de pază în faţa oricărui pericol, de protecţie sau de admonestare a anumitor indivizi care transgresează „regula jocului" şi împiedică destrămarea turmei. Aceste funcţii nu sînt o emanaţie a structurii genetice, ci un „efect funcţional gregar", constituit şi finisat prin învăţare în „consensul acordului tactic" instructivo-perceptiv al majorităţii turmei [9].

Deci dominanţa în societăţile animale apare ca un principiu cu funcţii considerabile în economia adaptării şi supravieţuirii speciilor : 1) e factor de stabilitate şi ordine internă ; 2) face economie de agresiuni intraspecifice care ar duce la pierdere de energie şi efectiv ; 3) e factor de apărare faţă de prădătorii ereditari ; 4) e factor de organizare a comunicaţiei şi de transmitere prin învăţare a informaţiilor utile la urmaşi.

Înainte de a trece la expunerea rezultatelor cercetărilor asupra dominaţiei şi ierarhiei de ranguri sociale în grupurile umane trebuie să facem o precizare. De multe ori, aşa cum observă Barnett, comportamentul animalelor este explicat cu termeni împrumutaţi sentimentelor umane şi impregnat de judecăţi morale. Atribuirea unor caracteristici proprii omului comportamentelor animalelor, fie ele şi maimuţe superioare, conduce la explicaţii inadecvate. Oricîte similitudini comportamentale ar exista — şi există foarte multe asemenea conduite similare —, între societatea umană şi „societăţile animale" există o diferenţă calitativă, de esenţă şi nu de grad ; „între maimuţe şi oameni există o prăpastie chiar şi în chestiunile cele mai banale" [10]. La oameni sistemele de dominaţie şi supunere au, aşa cum vom vedea mai departe, cu totul alte semnificaţii. Ierarhia în grupurile umane este modelată social şi puternic impregnată cu simbolismul cultural exprimat în normele şi tradiţiile proprii colectivităţi.

Emergenţa ierarhiei în grupurile umane — Numeroase cercetări asupra grupurilor de copii şi adolescenţi şi, de asemenea, asupra grupurilor interacţionale informale constituite în cadre instituţionale arată că în jocul liber al interactorilor se naşte simultan nu una, ci mai multe ierarhii ca urmare a valorizării reciproce.

Analizele biografice ale gemenilor monoovulari lasă impresia că ei încearcă sentimentul că nu sînt decît o singură persoană. Totuşi ei, în mod inconştient, acţionează într-un sistem de diviziune a muncii. Unde apare diviziunea muncii apare şi ierarhie funcţională. Unul din gemeni — nu neapărat primul născut şi nici cel mai puternic — este „reprezentantul" pentru problemele externe şi hotărăşte atitudinea ambilor faţă de exterior, este „şeful", în timp ce celălalt se menţine în mod constant în planul secundar [11].

Observaţiile asupra grupurilor de copii preşcolari [12] arată o ordine lineară şi unidimensională în statornicirea ierarhiei dominanţei. Deşi există o di-

ferențiere a rolurilor („diplomații", „dătătorii de ordine" etc.), conduşii se lasă întodeauna conduşi, oricare le-ar fi liderul, dar liderul se impune numai dacă respectă regulile şi tradițiile grupului de joacă, întreținute de cei mai docili. Sistemul de dominație-supunere şi de ierarhizare a pozițiilor în grupurile de copii se constituie treptat în procesul de socializare şi în mod complementar cu învățarea cooperării şi reciprocității în interacțiunile sociale active pe care le implică jocul sau joaca. Orice joc este un joc de roluri şi în conformitate cu un model comportamental. În joc, scrie D. B. Elkonin [13], copilul îndeplineşte două funcții : pe de o parte, se afirmă ca el însuşi, iar pe de altă parte el îşi controlează comportamentul în raport cu modelul. În îndeplinirea rolului se produce o dedublare specifică între eu şi personaj. Jocul constituie deci o şcoală a comportamentului voluntar. Acordul şi controlul reciproc, adaptarea la comportamentul partenerilor şi îmbinarea acțiunilor conform regulilor jocului sînt rezultatele unui compromis între nevoia de afirmare de sine şi tendința de conservare a grupului. „În grup copilul este rînd pe rînd supus autorității şi totodată persoană care exercită autoritatea pe temeiul dreptului de control reciproc" [14].

Să nu ne lăsăm totuşi înşelați de acest aspect, cel vizibil observatorului adult, al interacțiunilor din grupurile de joc sau joacă. Deşi structura grupului nu este fixă, ci are hotare mereu schimbătoare, orice grup de copii are un „centru" şi o „periferie". Fenomenul de centralism şi „cefalizare" prin care grupul îşi creează un cap este deosebit de răspîndit. El apare deja la copiii de vîrstă preşcolară, iar de la vîrsta de şapte ani în sus există întotdeauna un conducător, care se impune treptat, dar a cărui autoritate este incontestabilă şi nu rareori tiranică. El dictează ce joc se va juca, precizează regulile, desemnează rolul fiecăruia, arbitrează disputele sau

conflictele, decretează încetarea sau schimbarea jocului cînd se plictiseşte etc. El se comportă cel mai adesea ca un senior feudal, înconjurîndu-se de un stat major care-l secondează continuu. Conducătorul împreună cu locțiitorii săi constituie nucleul organizator al grupului, centrul, ceilalți, periferia. Ierarhia rangurilor nu este rigidă, simplă şi lineară. În joc copiii se valorizează reciproc ; de asemenea, poziția socială şi prestigiul părinților influențează asupra cotei de prestigiu în ierarhia grupului de copii.

Care sînt calitățile unui conducător în aceste grupuri de joc ? Jean Chateau [15] arată că el trebuie să aibă „intuiție psihologică", adică să-şi exercite dictatura cu oarecare moderație, să menajeze susceptibilitatea supuşilor săi. El trebuie să fie, în acelaşi timp, şef şi diplomat. Vîrsta îi conferă un privilegiu, dar el trebuie să manifeste inițiativă, să aibă un simț dezvoltat al ordinii şi al organizării (să fie „mare maestru de ceremonii"), să îi placă să conducă şi să fie o „personalitate puternică".

De un interes aparte din partea cercetătorilor se bucură bandele *(gangs)*. În America deceniilor trei şi patru, predominantă în sociologie era „Şcoala de la Chicago", care se ocupa aproape exclusiv de cercetarea bandelor criminale, aşa-numitele „societăți de la colț de stradă". Organizarea bandelor pare să fie aceeaşi indiferent de vîrsta sau obiectivele ei. *Banda e o organizație organizată.* Ne vom referi numai la bandele de copii, care îmbină organizarea voluntară cu spontaneitatea vîrstei. Bandele sau cetele de copii sînt caracteristice vîrstei de la 9 ani pînă la 12-13 ani, vîrsta de „grație socială", cum o numeşte Osterrieth.

Ceea ce reuneşte pe copii în bandă — remarcă Ana Tucicov-Bogdan — nu este atît scopul, cît „plăcerea de a fi împreună, nevoia de afectivitate, de a fi în interacțiune şi de a-şi împărtăşi părerile, de

a fi apropiaţi" [16]. Banda de copii începe într-o formă nevinovată, ceată de plimbăreţi, curajoşi, detectivi etc., dar, dacă dobîndeşte o experienţă delinctuală, devine un grup bine organizat cu un sistem propriu de roluri, valori şi norme [17].

Organizarea copiilor în bande atestă maturitatea lor socială ; grupul de joc (joacă) devine mai stabil şi mai bine integrat, controlul social este evident. Între societăţile de joacă obişnuite şi bande există o deosebire importantă. Acestea din urmă se constituie în mod voluntar, de bună voie ; sînt organizări în sensul propriu al cuvîntului, iniţiate de un conducător (un şef) şi statul său major care constituie nucleul bandei. Banda e o organizaţie selectivă ; membrii ei se recrutează după criterii deliberate şi în funcţie de anumite trăsături de personalitate. Grupul are un program, vizează obiective mai mult sau mai puţi stabile, are un statut, un cod de reguli de conduită. Pentru că nu are o tradiţie, banda impune membrilor săi o anumită vestimentaţie, un limbaj secret, insigne şi grade de ierarhie funcţională, un anumit repertoriu de cîntece şi jocuri etc. Banda îşi trage seva şi trăieşte din secrete (Chateau şi Osterrieth). Aproape în mod inevitabil, banda de copii sau adolescenţi capătă un caracter anti-adult. A avea secrete şi a participa la acţiuni interzise adulţilor constituie prin însăşi acest fapt o dovadă de independenţă şi de valorizare socială. Lucrul e dovedit, mai ales pentru coteriile de fete, care sînt un fel de „societăţi secrete", constituite numai cu scopul de a oferi un cadru social pentru împărtăşirea de secrete.

Datorită faptului că banda se organizează în jurul unui şef, personalitatea acestuia apare ca prototipul idealului, cu care se identifică ideo-afectiv şi vrea să-l interpreteze fiecare membru. Şeful seduce şi subjugă ; el cristalizează, într-un fel, toate aspiraţiile spre afirmare de sine, cutezanţa, ingeniozitatea, „tupeul" faţă de adulţi ; el e eroul unor acte de bravură ; e asemeni adulţilor fără însă să aibă vîrsta lor. Prin urmare, banda, departe de a fi o asociere democratică de egali, e o societate autocratică şi aristocratică : „«organizarea sa este întemeiată pe voinţa conducătorului, înconjurat de „vasalii" săi, care formează o elită ce dă „tonul grupului", ceilalţi jucînd rolul „trupei"» [18]. Lealitatea faţă de bandă, faţă de şef, este calitatea cea mai importantă a membrilor săi ; orice transgresare a normelor grupului atrage după sine ostracizarea.

Nu mai e cazul să adîncim sau să diversificăm analiza la alte tipuri de grupuri informale. Orice asociere umană naşte în mod spontan ierarhie de ranguri şi dominanţă a unora asupra altora. „Feudalitatea" se (re)constituie în sistemele cele mai egalitare, reproducînd instantaneu schema pe care strămoşii noştri au pus-o la punct cu milioane de ani în urmă ; dominanţa „constituie" „spinul dorsal" al oricărei comunităţi umane [19].

2. Centrul şi periferia

„Universul nostru este un stat monarhic. Soarele ţine pe cei mari ceva mai la distanţă. Le îngăduie totuşi să aibă sateliţi. Iată un bun subiect de fabulă..." Nu intenţionăm să scriem o fabulă, dar aforismul lui Lichtenberg e o bună introducere la expunerea unei alte paradigme a autorităţii şi prestigiului ; centrul şi periferia.

Teoria poziţiei sociale (J. Galtung) — Această paradigmă o vom expune în continuare urmînd două versiuni. Prima din ele este cea a lui Johan Galtung, „teoria poziţiei sociale". În cea mai bună tradiţie structuralistă, Galtung a elaborat nu numai o metodologie de abordare a interacţiunilor sociale

de tip autoritar, dar și o concepție umanistă asupra viitorului omenirii și un program de „defeudalizare" a puterii bazate pe „violență structurală". Conceptul-cheie al acestei teorii este cel de „poziție socială". Situația socială a unui individ se definește ca „prestigiul acordat unei poziții sociale", de regulă în diviziunea socială a muncii [20]. Așadar indicatorul „poziție socială" comprimă și rezumă toate pozițiile sociale (statusurile) unei persoane (situația lui socială). „Poziția socială" constituie o unidimensionalizare a personalității umane, dar, în același timp, concentrează întreaga atenție asupra unui aspect esențial al procesului de interacțiune socială și a situației sociale a actorilor într-un context socio-cultural. „Poziția socială" e variabila independentă care condiționează toate celelalte variabile ale situației omului cuprins într-o ordonare multidimensională. Considerată în raport de spațiu și timp, poziția socială e o „variabilă de fond", cu semnificație obiectivă și în strînsă dependență cu anumite modele atitudinale și comportamentale. Prin urmare, poziția socială poate fi „măsurată ca un indicator care se adaugă numărului de componente ale structurii sociale", cu precizarea că „indicatorul aditiv este fundamental". Individul uman (de fapt, conform poziției structuraliste împărtășite de autor, rolul actorului sau actorul în rol) „este privit ca punct de intersecție între spațiul social și spațiul atitudinal, mediind fluxul influenței cauzale între amîndouă".

Odată definite aceste trei noțiuni de bază, ele sînt organizate pe dimensiunea „pasivitate-activitate" : 1) spațiul social și poziția individului sînt considerate constante și producerea atitudinilor ca o funcție a acestora ; 2) spațiul social este considerat valid, dar poziția individului nu, deci se poate studia în ce măsură atitudinea poate influența mobilitatea, schimbarea structurală ; 3) nici poziția socială

și nici spațiul social nu sînt valide și, în acest caz, „studiul se centrează asupra modului în care atitudinile pot afecta structura spațiului social și poziția individului în acest spațiu prin intermediul acțiunii deliberate și concertate a ființelor umane". Este inutil să precizăm că autorul se situează prin convingerile sale în dimensiunea „activitate" și pe poziția invalidității atît a structurilor actuale cît și a situației sociale a individului uman în raport cu puterea.

Observații comparative în diferite structuri de interacțiuni (societăți) actuale asupra poziției sociale a individului conduc la concluzia că în toate există într-o măsură mai mică sau mai mare „diferențe notabile între centru și periferie". Aceste diferențe pot fi abordate în trei moduri : 1) *poziția absolută sau abordarea după ranguri sociale ;* se iau în calcul după aprecierea „înalt" și „modest" mai multe dimensiuni ale situației sociale a persoanei, sumîndu-se pozițiile „înalte". Dacă se iau în atenție N dimensiuni, acest indicator variază între zero (desemnînd extrema periferiei) și N — centrul ; 2) *poziția relativă sau abordarea în funcție de diviziunea muncii.* În funcție de diviziunea muncii sociale, o persoană cîștigă mai mult sau mai puțin decît alta ; cît cîștigă, în sens material cît și nematerial, devine indicator de clasificare a persoanei ca aparținînd centrului sau periferiei, desigur cumulînd cele N dimensiuni avute în atenție ; 3) *abordarea structurii sociale ;* structura socială este analizată ca un graf, situația persoanei fiind stabilită în funcție de setul de poziții mai mare sau mai mic, de distanța medie cea mai înaltă sau cea mai scăzută față de centru.

În teorie — este de părere Galtung — aceste trei abordări a situației sociale pot conduce la rezultate analitice diferite ; în practică însă, ele se dovedesc complementare și corelative, toate trei lu-

minînd poziţia socială a persoanei în funcţie de diviziunea muncii. Orice diviziune a muncii (cel puţin sub aspect practic, al cîştigului) este o diviziune verticală. Situarea persoanei pe o treaptă mai înaltă a diviziunii muncii se converteşte într-o poziţie de centralizare în structura de interacţiune. Şi în mod reciproc, o poziţie centrală în structura de interacţiune se converteşte de la sine într-o poziţie de vîrf în structura de putere şi influenţă socială. Esenţială se dovedeşte a fi abordarea situaţiei sociale după diviziunea muncii. Poziţia absolută e o bună bază de operaţionalizare ; abordarea structurii sociale e o consecinţă şi o ilustrare a indicelui de centralitate în orice interacţiune bazată pe diviziunea verticală a muncii. Însuşi sensul teoretic fundamental al dezvăluirii indicelui de centralitate este că diviziunea verticală a muncii îmbogăţeşte centrul şi sărăceşte periferia, atît în sens material cît şi nematerial.

Teoria poziţiei sociale a lui Galtung fondează o strategie a schimbării pornind de la relaţia dintre situaţia socială şi atitudinea oamenilor faţă de structurile puterii şi autorităţii. Actualele structuri de interacţiune dintre oameni, grupuri, comunităţi locale şi naţionale sînt verticale şi unilaterale ; sînt structuri de dominaţie-subordonare, comandă-execuţie etc. Sînt „feudale“ [21]. Nivelul superior controlează elementele de la nivelul inferior unul cîte unul, în timp ce acestea se află în izolare orizontală. „Structura feudală“ e un mecanism de manipulare ; dar nu numai atît, ea produce violenţă. Violenţa degajată de structurile feudale creează un decalaj între potenţialul de creaţie şi realizare ; e o ciuntire şi o limitare psihologică a personalităţii umane. Violenţa poate fi fizică sau psihică, negativă sau pozitivă (=condiţionare psihologică, în sens skinnerian), actuală sau virtuală, manifestă sau latentă ; în orice formă s-ar prezenta rămîne violenţă. E o violenţă „structurală“, rezultată din configuraţia poziţiilor sociale, care acoperă mai multe realităţi deodată şi care, în mod constant, privilegiază pe unii şi dezavantajează pe ceilalţi.

Ceea ce este grav — avertizează Galtung — este faptul că astăzi educaţia şi învăţămîntul se fac în spiritul structurilor feudale ale puterii. Modelul relaţiei „feudale“ — „ameoba socială“ — are configuraţia relaţiilor dintre părinţi şi copii. Odată însuşită şi interiorizată, „ameoba socială“, o aflăm şi o proiectăm noi înşine peste tot ; în şcoală, în organizarea funcţională a întreprinderilor, în administraţie, în relaţiile internaţionale. Totuşi, în spaţiul atitudinal al indivizilor apare o zare a speranţei. Indivizii devin inter-actori, cooperează, leagă relaţii bi- şi multilaterale între ei. Dar „ameoba feudală“ găseşte resurse de adaptare şi supravieţuire. Se „defeudalizează“ prin „cefalizare“, devine o „ameobă cu cap“, adică dezvoltă relaţii de cooperare la centru. Prin defeudalizare, „feudalitatea“ adoptă un nou tip de dominare, „imperialismul“, în care violenţa, inegalitatea şi injustiţia sporesc. „Imperialismul“ multiplică centrele, creînd centre la periferie (cP) şi o periferie la Centru (pC). „Imperialismul“ se defineşte ca armonie de interese între centrul centrului (cC) şi centrele periferiei (cP) şi dezacord între periferiile periferiei (pP) şi periferia centrului (pC). Principiul feudal „divide et impera“, de menţinere în izolare orizontală a nivelelor inferioare, se consolidează.

Imperialismul, în concepţia lui Galtung, are forme diverse şi se converteşte dintr-o formă în alta ; există imperialism economic, politic, militar, în domeniul culturii, ştiinţei şi tehnologiei, învăţămîntului şi accesului la informaţie. În toate formele sale el are o structură feudală. O structură feudală se recunoaşte prin faptul că există o mare concordanţă între situaţiile sociale ale indivizilor stabilite după diverse dimensiuni ale situaţiei sociale („po-

ziției sociale"). O situație înaltă după venit concordă cu situația înaltă în ceea ce privește privilegiile politice, accesul la informații etc. Poziția socială a indivizilor, înaltă sau joasă, determinată de diviziunea verticală a muncii determină rolul individului în rețeaua comunicațiilor : cu cît va fi mai intensă interacțiunea între indivizii ocupînd o poziție centrală, cu atît vor fi privați cei de la periferie de interacțiuni între ei [22]. Indicele de centralitate stabilit după poziția actorilor în procesul de interacțiune convertește raporturile orizontale în raporturi ierarhice, verticale. Și, după Galtung, orice ierarhie naște dominație, violență.

Teoria poziției sociale a lui Galtung, deși nu este o fabulă, comportă totuși o morală. Orice ierarhie de poziție e o ierarhie morală. Într-o societate care nu cunoaște ierarhia meritului, ci a structurilor, succesul sau eșecul, sentimentul grandorii sau frustrarea sînt, în aceeași măsură, forme ale înstrăinării omului.

Dacă paradigma ordinei de dominanță sfîrșește prin a arăta că relația de putere elementară nu este o ierarhie de ordine lineară, ci are forma unei piramide, în care rangurile variază după dimensiunea interacțiunii luată în considerație, Galtung relevă cum „imperialismul" diviziunii verticale a muncii topește toate caracteristicile de personalitate și le unidimensionează într-una singură, de extremă ; sau poziție centrală sau periferică. Într-o structură de putere „feudală", funcția e mai importantă decît organul, iar rolul social (masca sau personajul) se substituie personalității omului. Poziția socială condiționează șansele de valorizare socială și de afirmare de sine a personalității.

Deși structuralist, Galtung deschide o poartă către viitor. Actualele structuri trebuie să fie defeudalizate, iar o defeudalizare autentică nu-i posibilă fără descentralizare. Prăbușirea ierarhiei funcționale și descentralizarea nu trebuie așteptată de la o reorganizare structurală inițiată de „vîrf" sau de „centru", ci trebuie pregătită în spațiul atitudinal. Crearea viitorului atîrnă de atitudinile periferiei ; numai „marginalii" problematizează lumea și pot adopta o atitudine activă și novatoare în acord cu aspirațiile și valorile de demnitate și echitate care definesc condiția umană.

Dacă paradigma centrului și periferiei e o fabulă, atunci Galtung ne trimite la crîmpeiul de vers horațian : „De te fabula narratur".

Teoria sistemului central de valori — A doua versiune a paradigmei centrului și periferiei o vom rezuma în continuare după Edward Shils [23]. Galtung, pornind de la poziția socială a individului într-o structură de interacțiune, arată cum inițiativa centrului creează o „cosmologie socială". Shils ia ca punct de plecare „sistemul central de valori" și elaborează o „cosmologie culturală", în care centrul identificat cu sacralitatea atrage și modelează indivizii în spiritul valorilor consacrate cultivate de elite. Societatea, afirmă sociologul american, are un centru sau o zonă centrală, adică o structură de relații și simboluri care influențează atitudinile, credințele și comportamentele indivizilor. Centrul social nu este localizat spațial ; nu e geometric sau geografic, ci e un fenomen de relații ce ține de domeniul valorilor și credințelor. E centrul ordinii și simbolurilor, valorilor și credințelor care guvernează societatea. El e „centru" pentru că este un dat ultim și ireductibil ce se circumscrie sacrului. Orice societate, crede Shils, are o „religie oficială", chiar dacă membrii, exponenții sau interpreții ei o concep sau o percep ca pe o doctrină și o practică laică și tolerantă. Zona centrală e, de asemenea, un domeniu al inițiativei și acțiunii sociale întruchi-

pate în rețeaua de instituții și roluri și în persoanele care încarnează, notifică și consacră sistemul de valori ca fiind vital, ca fiind central, adică sacru.

Pînă aici toate bune. Ar fi de observat numai faptul că identificarea valorilor centrale cu sacrul are o istorie milenară. E punctul de pornire al oricărei viziuni mitice sau mitologizante asupra lumii, viziune submergentă culturii actuale în mentalitățile naive (nereflectate) caracteristice omului în viața cotidiană. La început noțiunea de sacru se circumscrie geografiei mitice a lumii de „aici" pentru a o diferenția net de lumea de „dincolo", transcendentă și inaccesibilă. În spațiul cultural, sacrul înseamnă o „valorizare sacră a spațiului pe verticala locului" [24]. Simbolismul Centrului, al nucleului organizator este prezent în toate religiile. „Sus" și „jos", în poziție centrală sau de marginalitate înseamnă — așa cum vom observa în paragraful consacrat simbolicii autorității — a fi puternic sau slab, superior sau inferior ; și orice consacrare, în toate culturile, semnifică în chip invariabil pragul înălțării în demnitate, dobîndirea unui rang superior, cu putere de dominație și influență asupra altora.

Să revenim însă la teoria lui Shils și să observăm cum secularizează el sacrul. Societatea e un agregat, un sistem care cuprinde numeroase subsisteme : economic, politic, de înrudire etc. și fiecare subsistem se compune dintr-o rețea complexă de organizații conectate între ele prin mijlocirea autorității generale încarnată în instituții și persoane cu valoare simbolică. E vorba de o autoritate care transcende localizarea teritorială sau poziția în structura relațiilor de afinitate comună pentru societatea respectivă. Fiecare organizație are totuși o autoritate a sa, o elită care poate să fie un singur individ sau un grup și care are în sarcină conducerea organizației și controlul comportamentelor membrilor ei pentru atingerea scopului sau obiectivului

comun. O autoritate trebuie să decidă. În luarea deciziilor elitele se conformează unor standarde generale de judecată și de acțiune, a căror valoare este circumscrisă sistemului central de valori. Sacrul este așadar ceea ce „este adoptat de autoritățile conducătoare ale societății". „Autoritatea este agentul ordinii", iar ordinea, conformarea față de sistemul de valori central, pe care elitele îl legitimează și de la care își trag potențialitățile dinamice.

Gradul de conformitate față de sistemul central de valori al autorităților diverselor organizații variază, căci potențialitatea dinamică derivă din tendința fiecărei societăți concrete de a transgresa valorile în curs. Exercitarea autorității și impunerea ordinii creează astfel centre subordonate Centrului sacru, dar în (dez)acord mai mare sau mai mic cu valorile centrale. Autoritatea centrală, centrul centrelor are la dispoziție, pentru a menține conformitatea, un sistem de recompense și constrîngeri, totuși în sistemul central de valori se insinuează treptat și „valori secundare", apărute ca urmare a creativității în organizații.

Cît privește individul, conformitatea de comportament a acestuia se explică prin „nevoia politică", o nevoie „naturală", nu înnăscută, însă, ci „naturalizată" prin tradiție și educație ; nevoia politică e o capacitate în felul imaginației, sensibilității ori posibilității de raționare, ne spune Shils ; e nevoia pentru „civilitate" a omului, calea de acces la exercitarea puterii creatoare. Chiar dacă masele largi ale populației trăiesc la oarecare distanță de autoritate, ele o respectă și se identifică cu ea, chit că orice autoritate este „autoritară" ; tocmai distanța socială și caracterul sacru al autorității îi conferă calitatea de forță „autoritară". Tendința de conformitate față de ordinea impusă o explică Shils prin nevoia pe care o resimt ființele umane „de a-și în-

corpora existența individuală concretă în ceva care transcende și transfigurează" realitatea ; oamenii au tendința „să intre în contact cu simbolurile unei ordini" centrale și fundamentale care depășește grupurile și relațiile din viața lor de rutină.

Paradigma „centrului și periferiei" este intuitivă. Limbajul curent topografiază nu numai localitățile în funcție de un centru (capitala) și de periferie (cartiere, localități satelit, provincie), ci și oamenii, acțiunile și valorile. Cele două versiuni savante ale acestei paradigme intuitive pe care le-am expus exprimă două moduri de gîndire, două atitudini opuse asupra aceleiași realități. Între ele deosebirile nu sînt de accent sau de strategie de abordare, cosmologie socială, cosmologie culturală. Dacă le-am încadra în spațiul atitudinal al lui Galtung, una se plasează în dimensiunea „activitate", în timp ce a doua, cea a lui Shils, în dimensiunea „pasivitate". Galtung țintește un viitor fără centre și periferii, în timp ce Shils consideră că progresul e inițiativa elitelor, deci dezvoltarea implică întotdeauna un centru și o periferie, civilitatea fiind imitația și identificarea ideoafectivă a indivizilor de la periferie cu elitele care încarnează autoritatea, ordinea și sacrul. Dar astfel concepută, cursa valorilor e o cursă a privilegiilor. Pe scurt, „teoria sistemului central de valori" este o construcție teoretică rațională și „funcțională", dar una elitistă și conservatoare. *„Cuius regio, ejus religio"*.

3. Teoria schimbului

Autoritatea ca fapt de dependență în procesul interacțiunii interpersonale — Paradigma schimbului sesizează autoritatea ca fapt de dependență în sînul procesului de interacțiune socială. Orice interacțiune umană e tratată analog cu tranzacțiile economice, ca schimb de valori, bunuri sau servicii, în termeni de cost și cîștig, sacrificiu și satisfacție. Deși intuitivă, teoria schimbului e o tentativă foarte elaborată. Ea ține seama de comportamentul social, individual și colectiv, în ansamblul său ; e o teorie complexă care, sub formă de matrice și diagramă, analizează situații foarte diverse, referitoare la mediul social (controlul comportamentului) și la mediul fizic (controlul sarcinii). Influența efectivă și dependența unui inter-actor față de alții este socotită ca emergentă din tensiunile și nevoile persoanei și se instituie ca relație de control reciproc.

Schimbul în versiune americană — În versiune americană — Homans, Thibaut și Kelley, Blau ș. a. [25] — teoria schimbului se prezintă ca o teorie de „al treilea nivel", în sensul că reprezintă un efort de integrare a mai multor perspective : behaviorismul, psihologia dinamică a lui K. Lewin și teoria jocurilor.

În formularea cu cea mai largă audiență (Thibaut și Kelley), această teorie se înrudește cu cea a lui French și Raven asupra bazelor puterii sociale. Principiul este același și constă în postularea caracterului relativ al interacțiunilor sociale întrucît cîștigul și pierderea, recompensa și coerciția sînt bazate pe percepțiile pe care le încearcă individul. Rezultatul interacțiunii, profitul sau deficitul sînt, așadar, valori psihologice și nu valori nominale. Deosebirea constă în aceea că analiza bazelor puterii a lui French și Raven este centrată pe persoane, în timp ce teoria schimbului se concentrează asupra răspunsurilor. În ce fel interacțiunea socială este în răspuns ? La această întrebare, Thibaut și Kelley răspund că rezultatul *(outcome)* observat sau observabil este o variabilă dependentă, în timp ce dependența și interdependența sînt condiții per-

manente, antecedente impuse de mediu, deci variabile independente. Un individ este într-o situație de dependență atunci cînd cîștigurile și costurile sale sînt sau ar putea fi afectate de un alt individ sau de o sarcină. Două persoane sînt în situație de interdependență cînd cîștigurile și costurile fiecăruia sînt afectate de celălalt. Gradul de dependență sau interdependență variază de la caz la caz între absență și control total. Răspunsul se alege în funcție de expectațiile relative la cîștig și cost. Un răspuns este costisitor dacă solicită mai mult efort sau mai mult timp, ori dacă la un cîștig egal impune o diminuare de „statut". La un cîștig egal, persoana preferă un răspuns mai puțin costisitor : la un cost egal se preferă un răspuns cu un cîștig mai mare. Valoarea cîștigului sau pierderii se raportează la „nivelul de comparație" definit ca ansamblul satisfacțiilor pe care persoana le-a resimțit anterior în situații identice sau asemănătoare.

Noțiunea de bază a teoriei schimbului este cea de „control" ; orice comportament este controlat, în sens skinnerian, prin rezultatele sale, (cost și beneficiu). Interacțiunea e un răspuns instrumental. Emergența răspunsului depinde de o întreagă strategie, care ia în calcul situația totală : fiecare inter-actor își elaborează o matrice de răspunsuri, ale lui și ale celorlalți, calculînd valorile fiecărei variante și anticipînd astfel modul și amploarea controlului pe care îl are asupra celorlalți sau suportă acest control. Într-o interacțiune diadică A are controlul asupra lui B, dacă alegerea conduitei sale afectează cîștigurile și costurile lui B. Se face o distincție importantă între *controlul destinului* și *controlul comportamentului*. Dacă rezultatele lui B depind exclusiv de alegerea lui A, atunci se cheamă că A controlează destinul lui B ; dacă pentru B consecințele depind, în același timp, atît de alegerea lui A cît și de alegerea unei variante de răspuns din propriul repertoriu, răspuns care-i aduce satisfacții așteptate, atunci controlul este reciproc. Analiza matricială evidențiază în „cîmpul teoretic" relațiile de cooperare sau competiție, putere și prestigiu între inter-actori.

Încercarea de a converti toate rezultatele comportamentale în șilingi și dolari s-a dovedit zadarnică. Nu toate acțiunile omenești au un preț care să poată fi stabilit după un „curs de schimb". De aceea unii autori, ca Blau, de exemplu, dau preeminență acelor rezultate care se traduc în termenii aprobării sociale, respectului, creșterii de „status" *(a flow of esteem or approval)*, sentimentului de obligație, simțului grandorii ș. a. de acest fel. Să considerăm, după Mennell, doi funcționari lucrînd în același birou. Unul are multă experiență și este capabil (expertul), celălalt e nedotat sau fără experiență. Acestuia din urmă, pentru a se achita onorabil de sarcini, i-ar prinde bine ceva ajutor constînd în sfaturi sau asistență. Expertul, deși are de făcut propria lui muncă, poate să-l ajute, dar orice ajutor îl costă (timp și efort suplimentar). Ce primește în schimbul acestui sacrificiu de la non-expert ? Cîștigul constă, consideră Blau, în creșterea prestigiului sau „statusului". Dacă expertului îi place „mărirea", ajutorul poate fi extins pînă la constrîngerile de timp necesar îndeplinirii sarcinilor proprii. De regulă el găsește o combinație optimă între „mai mult efort" și „status mai înalt". Non-expertul, solicitînd și acceptînd ajutorul, n-o face nici el pe gratis. Orice sfat primit, orice ajutor se convertește în „unități de statut" pe care el le acordă expertului, dar reducîndu-și în aceeași măsură propriul „status".

Schimbul este de obicei reciproc, dar nu un schimb de echivalente, astfel că relația are o direcție, este asimetrică. Dacă o persoană nu este capabilă de reciprocitate, ea este debitoare față de bine-

făcătorul său. Nereciprocitatea schimbului produce diferențiere de putere între inter-actori. Se dobîndește putere asupra altora în următoarele patru situații : 1) ceilalți inter-actori nu dispun de resursele pe care binefăcătorul le dorește ; 2) ei nu pot să obțină beneficiul dintr-o altă sursă ; 3) nu pot sau nu vor să-l obțină prin forță și 4) nu au posibilitatea să înlocuiască valoarea pe care creditorul o dorește cu alta.

Controlul comportamentului altuia este sursă de putere, dar controlul total este o excepție. De regulă schimbul naște o „putere diferențială" (Blau) sau o „putere utilă". Într-un grup de interacțiune, în mod obișnuit inter-actorii au cu toții, într-o măsură mai mare sau mai mică, posibilitatea de control asupra celorlalți.

Teoria schimbului aruncă o lumină nouă asupra celor mai diverse situații cotidiene de influență, putere și prestigiu, dar virtuțile ei sînt mult exagerate. Ea oferă o schemă conceptuală pentru ceea ce par a fi fenomenele disparate de interacțiune, dar în același timp creează mai multe probleme de cîte rezolvă. Aura economică îi dă un fals aer de precizie. Chiar dacă am aplica-o numai la schimburile în bani, nu-i greu de sesizat că valoarea psihologică a banilor diferă de la un individ la altul. Cu cît se abate aceasta de la valoarea reală (nominală) nu putem să măsurăm niciodată. Cu atît mai mult cînd e vorba de calculul beneficiului în unități de „status" sau a sentimentului de obligație printr-un punctaj arbitrar. Nu toate schimburile pot fi cuantificate. Există și valori „calitative". În plus valorile calitative sînt prezente în toate relațiile umane, inclusiv în schimburile monetare. Orice relație omenească comportă judecăți de valoare, atitudini morale și maniere, stil. Orice schimb angajează „calitatea umană".

Și acum sîntem în fața unei probleme cruciale. Teoria schimbului pleacă de la supoziția că procesul de interacțiune este motivat de recompensele pe care oamenii scontează să le obțină de la semenii lor. Toate relațiile interindividuale au un cost și un beneficiu. Dacă-i așa, atunci nu se poate să nu ne întrebăm dacă, cel puțin unele cîștiguri, ca sentimentul de obligație sau creșterea „statusului", nu sînt intrinseci relației ca atare. Blau și-a pus această problemă și consideră că recompensele sînt mai degrabă intrinseci decît extrinseci relației de schimb. Trebuie să observăm că de fapt toate relațiile umane se circumscriu lumii valorilor și au semnificație morală, estetică etc. De asemenea, multe asocieri umane și multe activități au un caracter intrinsec atractiv. Iar caracterul atractiv, deci recompensator al unei activități sau alteia, ține de mentalitățile, obiceiurile și tradițiile societății respective ; normele și valorile odată interanalizate (inculturate) la indivizi determină actele lor în aceeași măsură ca și răsplata (materială sau morală) sau coerciția fizică.

Aceste observații, la care s-ar putea adăuga și altele, arată că atîta vreme cît nu știm motivele subiective ale inter-actorilor, explicația comportamentului lor în termenii teoriei schimbului rămîne tautologică. Departe de a fi o cheie care descuie toate broaștele, teoria schimbului rămîne o tentativă ispititoare (ce-i drept) de a pătrunde în tainițele interacțiunii pentru a dezlega misterele dependenței și puterii, autorității și prestigiului, ale influenței și comunicației interumane, în general. Dar numai o tentativă.

Schimbul de valori calitative — În toate variantele versiunii americane a teoriei schimbului, valorile sînt tratate drept fapte cantitative. Or, a

spune că măsurăm puterea cuiva prin „unități de statut" sau că determinăm gradul de dependență a unei persoane față de o alta printr-un punctaj acordat sentimentului de obligație e numai un fel de a vorbi în termeni cantitativi despre lucruri incomensurabile. În clasa valorilor sociale există și valori calitative, care prin natura lor nu pot fi evaluate pe o scară cardinală. Aceste valori nu constituie numai o clasă aparte, dar se insinuează în toate relațiile ; cu ajutorul lor valorizăm oamenii și rezultatele acțiunii lor, bunuri, servicii, opere. Chestiunea care se pune este dacă schimbul de valori calitative este compatibil cu analiza științifică riguroasă. Un răspuns pozitiv în această direcție și-a asumat Jean Piaget [26].

Piaget discerne în realitatea socială trei genuri de fapte : reguli, valori și semne. Orice societate este un sistem de obligații (reguli), de schimburi (valori) și simboluri (semne care dau expresie regulilor și valorilor). Distincția dintre valori și norme e foarte importantă pentru Piaget ; nu toate valorile au forță de constrîngere, ci numai cele normative (morale, juridice etc.). El atrage, de asemenea, atenția asupra faptului că valorile calitative pot fi analizate științific, dar nu după criterii materiale (în termenii numerelor), ci după criterii semnificative.

Consecvent cu metoda sa structural-genetică. Piaget consideră că schimbul de valori calitative e compatibil numai cu o analiză „formală sau axiomatică de ordin logistic", care operează cu „clase" și „relații". Scopul întregului demers este de a stabili un „model abstract" al modului cum se articulează legile diverselor echilibre sociale (economic și calitativ, normativ și semnificativ sau simbolic) în echilibrul sistemului social total.

Nu e cazul să urmărim în detalii analiza piagetiană. Ea e mai importantă prin ceea ce sugerează, decît prin ceea ce expune. Un grup, o organizație, ca și societatea în ansamblul său este un sistem, adică o totalitate echilibrată. Desigur, echilibrul social e nu o stare, ci un proces, un echilibru dinamic. Echilibrul e unitatea și compensațiile reciproce a unor dezechilibre și reechilibrări perpetui. Dinamica socială se poate concepe ca schimb de valori de tot felul, bunuri, activități și servicii între oameni care interacționează în structuri date. De unde provin dezechilibrele ? Schimbul de valori economice este reglat de legi obiective care, dacă sînt respectate în mod consecvent, conservă echilibrul. La fel schimbul de valori normative. Așadar, răspunsul trebuie căutat numai în schimbul de valori calitative ? Ele sînt prezente în orice schimb, întrucît sînt legate de semnificațiile care însoțesc și întrețin toate activitățile umane. Valorile sînt adevărații fermenți ai acțiunii. În acest sens orice schimb de valori este un schimb calitativ. Cînd se produc dezechilibre în sistemul economic sau în cel normativ, ori cînd sistemul social total trece printr-o perioadă de criză, ca în cazul revoluțiilor, originea acestor dezechilibre își are desigur temeiul în schimbul de valori calitative. Vedem că teoria lui P. Janet motivează și explică în chip rațional schimbarea, ținînd seama în același timp de factorii obiectivi, sociali și individuali, economici și culturali.

Să vedem în ce măsură se justifică ea și ca paradigmă a autorității și prestigiului. „Cursul de schimb" al valorilor calitative poate fi urmărit pe ceea ce Piaget numește „scări de valori". Fiecare societate are multe și variate asemenea scări de valorizare socială, lucru explicabil dacă avem în vedere diversitatea complexă a universului social-uman. Există scări personale și scări sociale, caracteristice diverselor forme de grupare și de asociere umană ; există scări de valori caracteristice comunităților naționale și scări de valori ale comunității

umane în ansamblul său. Pe asemenea scări se pot opera adiţii şi sustrageri de valori.

Pentru fiecare individ, în funcţie de scopurile sale şi de mijloacele utilizate pentru atingerea lor, toate acţiunile, ale lui ca şi ale celorlalţi, toate serviciile pe care le face sau le primeşte sînt susceptibile de a fi evaluate, comparate şi puse în corespondenţă „serială" (de „similitudine calitativă") pe o asemenea scară. Satisfacţia sau frustrarea, succesul sau eşecul, îndatorirea sau ingratitudinea, respectul sau dispreţul etc. exprimă în termenii trăirilor afective valorizarea reciprocă a acţiunilor şi serviciilor pozitive şi negative.

Valorizarea serviciilor e strîns dependentă de valorizarea oamenilor, a reacţiilor lor la acţiunile noastre. Pentru a exista o valorizare reciprocă e necesar ca inter-actorii să se raporteze la o scară comună de valori, e necesar un acord de semnificaţie, o intercomunicabilitate simbolică. Nici o colectivitate umană nu-i posibilă fără o asemenea scară comună de valori. Şi invers, valorile corespund unei clase de co-valorizare constituită de toţi indivizii care schimbă între ei valori după o scară comună. Prestigiul şi autoritatea se instituie numai în cadrul unei asemenea clase de co-valorizare, cînd relaţia dintre inter-actori este asimetrică.

Fără să aibă acces la explicarea bazelor autorităţii sau puterii, teoria schimbului de valori calitative reuşeşte să pună în evidenţă emergenţa acestora în procesul interacţiunii sociale. De asemenea, ea integrează într-o viziune unitară perspectiva psihologică şi cea sociologică, căi distincte, deşi complementare, de abordare a relaţiilor umane, interindividuale sau de grup. E o teorie clară şi simplă asupra valorizării succesuale a oamenilor şi a serviciilor într-o structură constitutivă. Dar în teorie toate lucrurile sînt clare. În viaţa cotidiană, reală, însă, aşa cum vom constata în ultimul capitol al lucrării, lucrurile se complică. Colaborarea nu ia naştere în mod voluntar, ci spontan. Asociaţii co-valorizatori din teorie devin „asociaţi-rivali", iar procesul de valorizare şi relaţiile succesuale se desfăşoară după o dialectică a ambiguităţii. Cu trimitere la lecţia goetheeană. Cît de cenuşie e orice teorie! Cît de viu colorată viaţa!

NOTE

1 S. A. Barnett, *„Instinct" şi „inteligenţă". Comportamentul animalelor şi al omului*, Ed. şt., p. 68, f. a.
2 Barry E. Collin, Bertram H. Ravel, *loc. cit.*
3 Hugo şi Jane Lawick-Goodal, *Din viaţa animalelor*, Ed. encicl. rom., Buc., 1975.
4 *Ibidem*, p. 50 şi 169.
5 R. Mucchielli, *Psychologie de la relation d'autorité*, Les Editions S. F., 1976, p. 33-34.
6 V. Levi, *Noi şi eu*, p. 223 şi urm.
7 *Rudele apropiate ale omului*, Ed. şt., 1974, p. 35-60.
8 *Ibidem*, p. 48.
9 *Ibidem*, p. 49.
10 S. A. Barnett, *op. cit.*, p. 297.
11 Paul Lüth, *Ziua facerii şi omul viitorului*, Ed. pol., 1969.
12 Collins şi Raven, *op. cit.*, p. 158 şi urm.
13 *Psihologia jocului*, Ed. did. şi ped., 1980, p. 318.
14 Paul A. Osterrieth, *Introducere în psihologia copilului*, Ed. did. şi ped., 1976, p. 121.
15 *Copilul şi jocul*, Ed. did. şi pe., p. 72 şi urm.
16 Ana Tucicov-Bogdan, *Psihologia generală şi socială*, vol. II, Ed. did. şi ped., Buc., 1973, p. 265.
17 *Ibidem*.
18 Osterrieth, *op. cit.*, p. 144.
19 R. Mucchielli, *op. cit.*, p. 37.
20 J. Galtung, *Poziţia socială şi reprezentarea viitorului*, în „Viitorul comun al oamenilor", Buc., 1976, coord. vol. M. Botez, M. Ioanid, pp. 150-170.
21 Vezi şi M. Maliţa, *Idei în mers*, vol. 1, Ed. Albatros, p. 197 şi urm.

22 Roger Bastide, *Anthropologie Appliquée*, Payot, Paris, 1971, p. 146 și urm.
23 E. Shils, *Centre and Periphery*, în Modern Sociology, P. Worsley ed., Penguin Education, pp. 415-427.
24 P. Caraion, *Geneza sacrului*, Ed. șt., 1967, p. 128.
25 Vezi Collins și Raven, *op. cit.*, pp. 162-165 ; S. Mennell, *Sociological Theory*, Praeger Publisher, N. Y., Washington, pp. 93-102 ; G. de Montmollin, *L'influence sociale. Phénomènes, facteurs et théories*, P.U.F., Paris, 1977, p. 197 și urm.
26 J. Piaget, *Études sociologiques*, Genève, Droz, 1967, pp. 100-142.

CAP. IV. INSTITUȚIONALIZARE ȘI VALORIZARE SOCIALĂ

1. Mecanisme sociale de instituire a valorii. Relația succesuală

Instituționalizarea ordinii și ierarhiei — Sub aspect formal, așa cum am văzut, autoritatea este o relație nemijlocită, elementară și fundamentală a organizației, caracteristică deci oricărei asocieri, cooperări și conviețuiri umane. Ea înseamnă organizare și ordine, ordinea ordinilor. La baza acestei organizări ordonate trebuie să existe mecanisme specifice de ordin sociologic, psihosociologic și moral. Cum ajungem să identificăm aceste mecanisme, mecanismele instituționalizării autorității ? Fără îndoială, nu există o regulă universală, fiecare grup, fiecare organizație, fiecare societate elaborează mecanisme specifice, moștenite și întărite prin tradiție și obicei, actualizate și reînnoite prin diverse ritualuri, ceremonii, etichete.

C. Lévi-Strauss oferă numeroase exemple despre existența unui „operator specific", clasificatoriu, în cazul lui, un operator de „universalizare și particularizare în atribuirea numelor" în comunitățile primitive cercetate de el. Ne vom reîntîlni cu acea dialectică a mijlocitului și nemijlocitului, încremenirii și impreciziei, inconștienței și conștiinței, spontaneității și rigidității pe care le-am evidențiat cu privire la limbaj.

Studiul atribuirii numelor în societatea indigenilor Vik Munkan dă la iveală un complicat sistem de definire fără echivoc a poziției individului în sistemul clanic al statutelor natale și în ierarhia militară și, în plus, subliniază raportul dintre persoana care dă și cea care poartă numele. De la nume la titlu se produce o tranziție, astfel că „nu se poate defini un nume propriu decît ca un mijloc de a atribui o poziție, într-un sistem care comportă mai multe dimensiuni" [1]. „Faptul însă de a ocupa aceste poziții — precizează autorul — rezultă din împrejurări demografice, psihologice și istorice, adică dintr-o indeterminare obiectivă a viitorului purtător al numelui" [2].

Nu-i cazul să înmulțim exemplele ; acesta este revelator întrucît, pe de o parte, ilustrează modul cum structura ierarhică de autoritate, putere socială și prestigiu se insinuează în organizarea grupului, mulîndu-se pe (și încastrîndu-se în) celelalte relații, iar pe de altă parte, evidențiază o modalitate specifică de trecere de la structură la sens și invers într-o cultură trăită.

De un interes aparte în ceea ce privește mecanismul psihosociologic al valorizării oamenilor și poziției lor sociale și instituționalizării acestora considerăm a fi lucrarea *Sociologia succesului* semnată de M. Ralea și T. Hariton [3]. Orice valorizare a persoanelor și poziției lor într-o organizație se leagă de sancțiunile pozitive sau premiale, de succes. Succesul, ne spun autorii, se raportează mai mult la faptă decît la persoană și are întotdeauna forma laudei. Lauda este prima și cea mai simplă formă a succesului, forma lui esențială, de bază. „Din laudă purced, urmînd diferite căi, canalizîndu-se în diferite chipuri, complicîndu-se prin nenumărate afluențe și aderențe, încadrîndu-se și integrîndu-se tot mai mult în țesătura crescîndă și progresivă a vieții sociale, toate formele succesului" [4]. Diversitatea și multitudinea de nuanțe a formelor și gradelor de succes formează o listă extrem de lungă : stima, considerația, dedicația, consacrarea, autoritatea, prestigiul, onoarea, apologia, oda, imnul, panegiricul, necrologul, aclamația, aplauzele, ovația, eroizarea, divinizarea, apoteoza, cultul, comemorarea etc.

Faptul că enumerarea formelor de succes păstrează sensurile consacrate de limbă în viața cotidiană este un merit al autorilor. Succesul este trăit așa cum este înțeles în raporturile obișnuite dintre oameni, iar o conceptualizare a acestora nu aduce nici un cîștig. Trebuie să observăm totuși că, în această enumerare, adesea se amestecă și se confundă procesul cu produsul. Dar nu aceasta interesează deocamdată. Mai important este faptul că, legînd valorizarea oamenilor de aprecierea operelor lor, de importanța actelor individuale în economia activităților necesare ale organizațiilor, sociologia succesului dezvăluie funcțiile sociale ale sancțiunilor pozitive, premiale, capitalizate în succesul personal. Succesul este relativ la valoarea operelor și nu la capacitățile, calitățile și aptitudinile, reale sau închipuite, ale autorilor lor ; dar lauda, ca și celelalte forme mai sofisticate ale succesului determină noi instituiri, reglează conduitele de adaptare, pun în valoare și incită noi energii creatoare. Succesul îndeplinește o „funcție stimulatoare pentru acțiuni merituoase, considerate de colectivitate ca necesare și utile pentru buna ei stare sau pentru dezvoltarea ei continuă" [5]. Succesul și insuccesul sînt astfel privite ca sisteme sociale instituționale care definesc „energetica" unei colectivități, sisteme care articulează individualul cu socialul, psihologia cu economia și istoria.

Sociologia succesului, prin evidențierea mecanismelor instituționalizării formelor de succes, așa cum rezultă din analizele deseori subtile ale auto-

rilor, se întretaie în mai multe puncte cu perspectiva abordării de către noi a autorității și prestigiului. Într-adevăr, Ralea și Hariton, elaborînd o tipologie, definesc cinci tipuri fundamentale de succes [6] : 1) succesul de tip *ctitoricesc*, cînd actul de valorizare se îndreaptă spre inițiatori, spre întemeietori, către începuturi și izvoare ; 2) succesul de tip *agonal*, cînd valorizarea se raportează la luptători, la învingători, la cei care reușesc într-o întrecere și obțin victorii ; 3) succesul de tip *charismatic*, cînd se pun în valoare și dobîndesc succes figurile și faptele sociale socotite ca neobișnuite, supranaturale, misterioase, neînțelese, tainice ; 4) succesul de tip *culminal*, cînd procesul de valorizare se raportează la oamenii și operele cele mai semnificative, acordîndu-li-se valori înalte, de culme, de vîrf ; și 5) succesul de *tipul-originalitate*, atunci cînd se are în vedere operele cele mai originale, mai excepționale, mai extraordinare, unice.

Toate aceste tipuri de succes sînt, cum se observă cu ușurință, tot atîtea modalități de instituire a valorilor sociale și de valorizare a operelor în lumina utilității sociale. Totodată, ele sînt sisteme instituționalizate de facilitate socială, avînd un rol energizant al interacțiunii de tip cooperator ; sînt forme de integrare optimă a indivizilor în organizații și instituții. În monedă succesuală se traduce și se exprimă nevoia socială de aptitudini și capacități ; succesul și insuccesul (eșecul) constituie pentru individ veritabile instrumente de descoperire și autodescoperire a vocației, de natură să contureze un destin pe linia unei înalte conștiințe axiologice.

Succes și valoare — „Succesul nu dovedește nimic, nici chiar contrariul". Memorabila butadă a lui Catulle Mendès, oricum ai lua-o, este suspectă. Ea exprimă probabil starea de spirit a tuturor dezamăgiților soartei, a firilor ambițioase care, suferind eșecul, se complac în blazare și resentimente. Căci dacă am lua butada ca atare, ca o vorbă de duh, atunci putem să afirmăm foarte bine că nici insuccesul nu dovedește nimic, nici măcar contrariul. Un succes dovedește întotdeauna ceva. De ce ? Ce înseamnă a avea succes ? Ce face ca unii oameni să aibă succes, iar alții nu ? De ce unii dobîndesc succes mai repede sau mai mult, iar alții mai tîrziu sau niciodată ? Ce fac cei care au succes ca să-l păstreze, să-l sporească, să-l extindă ? Iată întrebări la care psihologia nu se poate lăuda că le-a găsit răspunsul adecvat. Să încercăm noi un răspuns ? Mai întîi să ne reculegem puțin.

Calificăm drept succes orice fel de primire favorabilă pe care un anumit public o face unei lucrări, unei activități, unui comportament. Izbînda sau victoria într-o competiție, popularitatea de care se bucură un artist sau un om politic, reputația de competență sau autoritate în materie a oricărui autor (în sens praxiologic) sînt forme de succes. Pentru individ, succesul înseamnă reușita, și prin urmare satisfacția realizării sau îndeplinirii unui proiect subiectiv. Avem prin urmare următorii termeni : proiect subiectiv — realizarea lui (operă) — valorizare (succes) ; sau, în alți termeni, personalitate (creație) — public (apreciere) — operă (valoare). Se observă cu ușurință că succesul are determinări subiective (atitudini, capacități, proiect, creație) și determinări obiective, care se referă la public și valorizare, valoare și operă ; are un caracter psihologic ce ține de natura umană și un caracter social, ce se raportează la nevoi și aspirații colective, utilități și valori sociale. E un fapt de conștiință, un fenomen de psihologie individuală și, în același timp, un fapt social. Succesul e așadar un proces de întîlnire și un raport interuman. Și acum întrebarea : Există raporturi determinate în-

tre aceşti termeni ? Se poate vorbi de o logică a succesului ?

Să admitem ipoteza existenţei a două piramide : cea a societăţii cu ierarhia ei de valori şi cea a aptitudinilor şi capacităţilor individuale. Aceste două piramide au, prin definiţie, acelaşi contur. Problema care se pune este, pur şi simplu, de a face să coincidă aceste două piramide. Omul potrivit la locul potrivit ; proiect realizat, operă dorită (necesară) ; expectaţie socială, reuşită individuală. Trebuie să recunoaştem, această ipoteză este extrem de generalizatoare, ţinînd de intuiţia bunului simţ cotidian, dar ea stă la baza a numeroase cercetări concrete dintr-un domeniu al psihologiei sociale numit domeniul „relaţiilor umane". În optica acestei ipoteze, sociologia succesului şi psihologia succesului îşi dau mîna şi se contopesc într-o pedagogie a succesului. Politica şi morala, artele, ştiinţa şi învăţămîntul şi, în general, cultura trăită în ansamblul ei, stau în slujba acestei pedagogii sociale. Arta sau ştiinţa de a avea succes se învaţă. Tratate savante şi broşuri de popularizare propagă şi recomandă ce trebuie să ştii, ce trebuie să ai, ce trebuie să faci pentru a dobîndi succes în viaţă.

Logica succesului, se vede de la prima ochire, ar consta în rezolvarea adecvată a ecuaţiei dintre vocaţie şi valoare. O rezolvare individuală şi specifică desigur, dar care are un aspect general : integrarea optimă între capacităţi şi atitudini în cadrul unei conştiinţe axiologice în deplin acord cu conştiinţa socială ; sau, altfel spus, concordanţa dominantei şi stilului personalităţii cu rolul şi statutul social. „Atunci cînd rolul se integrează în mod armonios în modelul dictat de statut, cînd se poate vorbi de o *vocaţie*, eul se poate defini prin trăsăturile rolului" [7].

Pe această linie, inspirată direct din lucrările acad. V. Pavelcu, Georgeta Dan Spînoiu a cercetat relaţia dintre cunoaşterea de sine şi succes. Valorizarea socială exprimată în (1) obţinerea unei valori, (2) crearea unei valori şi (3) recunoaşterea socială a personalităţii sînt — consideră autoarea — în funcţie de (1) identificarea de sine (cine sînt), (2) conştiinţa de sine (cum sînt) şi (3) sănătatea psihică (cît de echilibrat) [8].

Cunoaşterea de sine, descoperirea vocaţiei şi orientarea personalităţii către atingerea unui ţel — valoare socială constituie condiţii sine qua non a valorizării individualităţii. Nu şi suficiente însă. Ultimul cuvînt, cuvîntul hotărîtor şi-l spune publicul. El acordă succesul în funcţie de cursul valorilor oficiale (al tabelei de valori a societăţii). Or, concordanţa dintre succes şi valoare nu se realizează în mod automatic ; ca şi în cazul legii valorii, avem de a face cu o tendinţă, cu o lege care descrie statistic starea de fapt. Într-o discuţie la masa rotundă [9], V. Pavelcu remarca : „Nimeni nu poate susţine că între valoare şi succes ar exista o corelaţie perfectă. Nimeni nu poate nega, totuşi, existenţa unei legături între aceste două relaţii psihosociale". Iar P. Botezatu, cu acelaşi prilej, afirma : „Istoria stă mărturie a nestatorniciei coincidenţei între succes şi valoare. Există şi cazuri fericite cînd acestea merg împreună şi atunci simţul nostru moral este satisfăcut."

Idolii valorizării sociale şi snobismul — Mărturiile nestatorniciei coincidenţei dintre succes şi valoare îşi au tîlcul lor adînc. O anecdotă relatează că, odată, aflat la Moscova, Lev Tolstoi s-a interesat la directorul unei reviste în legătură cu o povestire a sa trimisă spre publicare cu un an înainte. „Directorul îi răspunse că nu primise nimic semnat de Tolstoi. Într-adevăr, acesta uitase să-şi semneze povestirea ; îi aminti titlul. Căutară

lucrarea și o găsiră printre manuscrisele refuzate cu următoarea notă a redacției: *Proastă imitație după Tolstoi. A nu se publica.* E inutil să mai adăugăm că povestirea a apărut în primul număr al revistei. Prestigiul numelui a schimbat opinia redactorului..."[10] Așadar, pentru a nu fi o „proastă imitație", povestirea trebuia semnată; valoarea operei este apreciată altfel, la altă cotă valorică dacă este privită prin reputația numelui, autoritatea și prestigiul autorului.

Celebrul violonist norvegian Arve Televsen și-a pus talentul la încercare într-un mod cu totul original. Într-o dimineață, îmbrăcat modest, a început să cînte la un colț de stradă din centrul orașului Oslo. Trecătorii se opreau să-l asculte pe „muzicantul din stradă" și-i aruncau cîte un bănuț. Nimeni însă nu l-a recunoscut pe marele maestru, deși poate că îl ascultase la teatru de mai multe ori. Pînă seara a cîștigat 9 coroane și s-a bucurat numai de aprecierea paznicului unei școli de muzică: „Băiete, ai talent, dar nu prea ai tehnică"![11]

Să remarcăm, împreună cu M. Ralea, „influența pe care o are haina asupra individualității noastre. Ar fi mai exact de spus uniforma. Un om îmbrăcat în militar ori preot capătă ceva din mentalitatea profesiei"[12]. Dintre formele de cultură materială „numai veșmîntul omului desemnează de la prima vedere condiția fiecăruia, deosebirea de cin și stare"[13]. Cu cît contribuie oare fracul muzicianului la rata de succes a operei sale? Dar fracul nu se potrivește cu strada. Îmbrăcat pe scenă, în fața unui public reunit special pentru a-l audia pe marele maestru, el dobîndește o cu totul altă valoare. Arta interpretului poate fi aceeași, valoarea ei se schimbă în funcție de împrejurări culturale bine determinate: luminile rampei, publicul adecvat, critica de specialitate... Nu în ultimul rînd reputația anterioară faptului însuși; ea determină, de fapt

„fiabilitatea" (faptul de a fi luat în serios, de a fi demn de încredere) autorului însuși. „Există un prestigiu uimitor în orice fel de faimă, oricare ar fi sorgintea ei", scrie Balzac (*Femeia părăsită*).

Nu e cazul să insistăm. Ca și idolii baconieni ai cunoașterii, *„idolii valorizării sociale"* sînt mulți, specific nuanțați, greu identificabili. O anecdotă caracteristică în această privință, pe care o împrumutăm din scrierile lui A. Gramsci, înfățișează pe un mic burghez, care a pus să se tipărească pe cartea sa de vizită, ca titlu, „contemporan"; trăise pînă atunci în anonimat, dar a aflat în sfîrșit că este și el „Cineva", un „contemporan". În afara competenței strict profesionale, ba uneori și atunci, oricine poate fi oricînd snob. Cartea snobilor e cartea vieții cotidiene. Voga, moda, vedetismul sînt capitolele ei principale. Zi de zi, fără să ne dăm seama, trăim pe pielea noastră situația de lovitură de stat în domeniul valorilor: majoritatea se lasă antrenată de o minoritate îndrăzneață. Vance Packard în *The Status Seekers* identifică pe snob cu „vînătorul de prestigiu"[14]. Sursă de prestigiu și de importanță de sine, snobismul, deși a existat în toate timpurile, ia în civilizația modernă proporții surprinzătoare. El afectează nu numai indivizi izolați, ci întregi categorii și straturi sociale și profesionale. Așa, de exemplu, există un snobism practicat la nivelul diferitelor profesii de condiție inferioară sau medie: sora medicală simulează comportamentul medicului, tehnicianul își dă aere de inginer etc. Pînă și oamenii de știință se comportă uneori ca niște snobi, trăind un sentiment de orgoliu, de vanitate și superioritate atunci cînd „încearcă să demonstreze superioritatea științei lor", „invocînd criterii atît de ambigue ca exactitatea și obiectivitatea"[15]. În jocul secund al conștiinței profesionale, valoarea (socială) a științei se răsfrînge și se convertește în valoarea (subiectivă) a omului, con-

stituind o sursă de supraestimare a importanţei proprii şi un factor de ascensiune pe scara expectaţiilor (=„sete de putere", prestigiu, consideraţie). În lumea snobilor — fie ei şi savanţi — nu vorbesc oamenii, ci breslele.

Există un snobism culinar ; există un snobism sportiv ; există un snobism artistic şi literar ; există unul politic. Chiar bolile au devenit surse de snobism şi de importanţă de sine. „Fiecare om — notează Aldous Huxley — îşi are snobismul lui. Ba chiar am fi tentaţi să adăugăm : nu există lucru pe lume care să nu poată genera snobism..." [16] Atitudinea de dispreţ, ostentativ afişat, faţă de ceea ce este acceptat de majoritate, aroganţa, pretenţia nemotivată de superioritate, insolenţa... sînt trăsăturile caracteristice ale snobului dintotdeauna. În orice colectivitate, afirmă V. Levi, apare la un moment dat „un mic general Bonaparte", care tulbură toate principiile pentru a se impune el, pentru a ieşi în relief ; el acţionează rapid şi cu dibăcie, dar întemeindu-şi, invariabil, tactica pe aceeaşi „lege a insolenţei" : „emoţia acordă încrederea sa emoţiei" [17].

Bunul simţ critic percepe adesea tensiuni sau neconcordanţe între piramida competenţei sau performanţei şi cea a valorizării oamenilor. În principiu, observă Amitai Etzioni [18], o creştere a venitului corporaţiei trebuie să permită o creştere a răsplăţii şi salariilor ; creşterea în prestigiu a unei şcoli trebuie să permită creşterea prestigiului profesorilor care lucrează acolo. În realitate această împletire între nevoile sociale şi satisfacţiile individuale nu este niciodată completă şi adesea e foarte incompletă. Pentru ca organizaţiile să dobîndească succes au instituit controlul asupra participanţilor, organizînd distribuirea structurată formal a recompenselor şi sancţiunilor pentru a menţine conformitatea cu normele, reglementările şi valorile stabilite.

Competenţă profesională şi promovarea socială — Dacă aşa stau lucrurile în viaţa cotidiană, să vedem ce se întîmplă în domeniile specializate ale culturii, ale ştiinţei şi artei. Cum se apreciază cota de noutate şi originalitate în domeniul valorilor „obiective" ? Ce criterii stau la baza aprecierii operelor şi valorizării oamenilor de talent ? Societatea modernă nu putea lăsa lucrurile la voia întîmplării în această privinţă. Ea a instituit criterii formale ferme şi organe specializate pentru evaluarea calităţii performanţei de rol în orice sistem social. Ceea ce numesc americanii judecători de statut („status judges") constituie o instituţie specializată în cadrul oricărui sistem de control social. Critica de specialitate în cultură, controlul tehnic de calitate în industrie, juriile create ad-hoc pentru orice competiţie, profesorul, antrenorul sportiv, impresarul sînt asemenea genuri ale instituţiei de evaluare a performanţei şi de acordare a recompensei. Judecătorii de statut şi de evaluare a performanţei în rol îşi desfăşoară activitatea după normative, regulamente, principii, toate menite să limiteze sau să îngrădească subiectivitatea în apreciere. Pentru profesori s-a constituit o veritabilă ştiinţă a examenelor şi concursurilor, docimologia.

Problema care se pune totuşi este aceea dacă evaluarea performanţei de rol de către judecătorii de statut este scoasă de sub semnul hazardului. Iar acest lucru este cu atît mai urgent necesar astăzi cu cît rata de noutate creşte continuu în toate domeniile creaţiei umane. Pentru aprecierea operelor valoroase, a ratei de noutate, editurile şi revistele de specialitate dispun de instituţia referenţilor ştiinţifici. Astăzi structura de autoritate în ştiinţă are la bază sistemul de referenţi, specialişti ca şi autorii articolelor, studiilor sau cărţilor trimise spre publicare, specialişti recrutaţi din elita ştiinţifică a domeniului, potrivit principiului expertizei.

— Un studiu extrem de interesant asupra modului cum funcționează „controlul de calitate" în știință prin sistemul de referenți au realizat Harriet Zukerman și Robert K. Merton [19]. Ei au dus cercetarea pe indicii de respingere a articolelor trimise spre publicare la 83 de reviste din cele mai variate domenii ale cunoașterii științifice. Ce constată autorii? Mai întîi, o deosebire marcantă între domeniul științelor naturii (matematică, fizică, chimie, biologie) și domeniul științelor sociale, umane și comportamentale. Spre deosebire de revistele din domeniul științelor naturii, cele din domeniul social-umanului au indici sensibil superiori de respingere. Totuși, regula deciziei pentru aceasta din urmă pare a fi: „cînd există dubiu, se acceptă", în timp ce pentru cele dintîi regula este: „cînd există dubiu, se respinge".

Cu adevărat interesante, în ceea ce ne interesează aici, sînt concluziile autorilor, restrînse la domeniul științelor naturii (fizică), rezultate din studiul problemei relațiilor reciproce dintre structura ierarhică a autorității și evaluarea activității științifice. Afirmațiile pe care le cităm în continuare nu au nevoie de nici un comentariu:

— Oamenii de știință cu un statut înalt „tind să publice mai multe articole, și nu neapărat mai bune, decît oamenii de știință de rînd"? [20] Or, în general, „cu cît sînt prezentate mai multe manuscrise, cu atît ajung mai multe la tipar" [21].

— „Activitatea oamenilor de știință din straturile superioare este evaluată mai puțin sever"; „acești autori sînt scutiți de îndoiala redactorilor și referenților datorită poziției lor într-un domeniu sau apartenenței la facultăți influente" și că „toate acestea sînt întărite și de legăturile particulare dintre autori și referenți" [22].

— „Cu cît este mai înalt rangul autorilor în ierarhia prestigiului, cu atît mai mare este proporția articolelor judecate doar de către cei doi redactori fie separat, fie împreună, fără a mai fi trimise referenților externi" [23].

— „Eminența și autoritatea în știință decurg din calitatea recunoscută a realizărilor științifice din trecut și nu în mod necesar din lucrarea prezentată"; „în știință, ca și în alte sfere instituționale, pozițiile de putere și autoritate tind să fie ocupate de oameni mai vîrstnici" [24].

— În știință, ca și în alte sfere ale vieții sociale, „valoarea singură înseamnă foarte puțin; ea trebuie dublată de tact și de cunoașterea lumii pentru a însemna ceva" [25].

Analiza mecanismului de evaluare a performanței în materie de știință și de dobîndire a succesului prin instituția judecătorilor de statut (sistemul referenților) conduce la o concluzie pe care o știam dinainte. N-o știam însă pe baze științifice, statistice, ci din „capriciile" filosofării și sub forma paradoxului. „Valorile valorizează" [26]. Valoarea instituită (elita științifică în calitate de expert) valorizează valorile (autorii eminenți, avînd deja un statut privilegiat în ierarhia autorității științifice). Așadar, în știință, ca și în receptarea unei opere literare, conferirea succesului este mai mult „un certificat de asemănare" și o „mărturisire de identitate".

Pentru artă și literatură, afirmă F. Baldensperger, „opera aplaudată prețuiește mai cu seamă prin satisfacțiile pe care le dă unor elemente de sensibilitate, unor înclinări active care nu-și găsiseră un interpret în producțiile anterioare" [27]. Și acum o observație în legătură cu conferirea premiilor literare. B. Clavel și M. Nadeau apreciază că „premiile conferă un prestigiu care bruiază apercepția"; valoarea „este un atribut indirect adus ierarhiei instituite de premii" [28].

În domeniul producției spirituale, valoarea operei se exprimă cu necesitate, ca orice marfă, în bani, în drepturile de autor. Care este „costul unei

idei noi" ? Abraham A. Moles, cercetînd această problemă, constată, nu fără uimire pentru bunul simț, că „prețul de revenire a unei opere" nu se stabilește niciodată la „costul de bază" („timp de concepție" + „timp de ambalare"), ci (și) în funcție de alți factori, între care *„valoarea socială a creatorului"*. Există o distorsiune vădită, constată Moles, între scara de valori și scara competenței, talentului sau reputației. Aceasta din urmă constituie „un fel de indice de majorare a prețului de revenire". „O ideea nouă a unui necunoscut nu are decît o valoare restrînsă, un artist tînăr, un tînăr scriitor, un tînăr cercetător nu aduc nici o dovadă *extrinsecă* privind valoarea a ceea ce propun ; în societatea actuală *problema individului necunoscut nu este rezolvată*" [29].

Concluzia : succesul este moneda în care se plătește nu valoarea nou creată (opera propriu-zisă) și nici vocația, ci, cel mai adesea sau într-o măsură considerabilă, autoritatea, reputația, renumele, faima etc. autorului deja valorizat.

Pornisem la drum să determinăm relația dintre valoarea operei și succesul autorului și am ajuns să constatăm că adeseori (și nu într-o măsură neglijabilă) prestigiul autorului și statutul lui ierarhic într-un sistem de autoritate condiționează (sau chiar cauzează) valoarea operei. Am căutat succesul acasă la valoare. L-am găsit și l-am întrebat : „Ești acasă ?" El ne-a răspuns : „Nu sînt acasă. Sînt casa însăși".

Această concluzie, e poate necesar să precizăm, nu este de ordin negativ. Ea dovedește numai faptul că în procesul valorizării sociale a capacităților individuale, ca în oricare alt domeniu de relații omenești, nu pot fi instituite etaloane absolute de apreciere, că aici subiectivitatea, în bine ca și în rău, e în toate drepturile sale. De altfel, confundarea succesului cu valoarea în cultura trăită are semnificația de imagine instantanee decupată dintr-un flux continuu, un proces în care valorile autentice sînt decantate, reconsiderate și circumscrise cu grijă de pastișă, impostură, kitsch, cu un cuvînt de nonvalori. Același lucru este valabil și pentru autori ca și pentru opere. De aceea, „aprecierea socială, oricît ar fi de relativă, este singurul mijloc de validare a unei creații" [30]. Raportarea succesului la valoare, nu numai că nu este contrară naturii lucrurilor, dar e singura modalitate de valorizare a capacităților individuale și de instituționalizare a valorilor.

Situația și efectul de prestigiu — Încrederea acordată deținătorilor de statute înalte într-o ierarhie de autoritate, competența atribuită acestora pe baza evenimentelor trecute se încadrează cu ușurință în fenomenul cunoscut în literatura de specialitate a domeniului nostru sub numele de „efect de prestigiu". Numeroase cercetări au dovedit că în materie de atitudini, de opinii și judecăți de valoare, calitățile altuia, reale sau atribuite (presupuse), au un efect de „facilitare socială" asupra dominației într-o situație dată. Cu toate acestea, așa cum ține să precizeze Germaine de Montmollin, efectul de prestigiu este un factor nespecific ; el corespunde la o serie întreagă de caracteristici personale : vîrstă, statut social, inteligență sau competență, trăsături de caracter sau maniere de a fi, capacitate verbală ș. a. Însuși termenul e rău definit ; „el corespunde la atribute foarte diverse ; nimic nu dovedește pînă aici că el ar fi independent de competența reală sau atribuită, în domeniul judecăților factuale și al cunoștințelor obiective, cînd individul posedă oarecare indiciu sau oarecare probă nonsocială de ceea ce este adevărul" [31]. Același autor consideră că efectul de prestigiu — atunci cînd poate fi pus în evidență — e un caz particular al răspunsului atașat competenței personale și valorii. El poate fi explicat prin tendința generalizată de

identificare, care gratifică orice identitate sau asemănare a unui răspuns asociat trăsăturilor caracteristice persoanelor care au avut succes în trecut"[32].

Acest fenomen ne trimite la mecanismul real, dar încă plin de obscurităţi ale credinţei. Căci indiferent ce cauze sociale sînt operante aici, ca raport inter-subiectiv „situaţia de prestigiu" ia un caracter actual, efectiv, sub forma „efectului de prestigiu" prin transformarea părerii sau aprecierii (a informaţiei) într-o variantă a credinţei. Cum se ştie, P. Janet a făcut distincţie între „la foi" (credinţa-crezare) şi „la croyance", credinţă reflectată, convingere. Convingerea („la croyance") este tot o opinie subiectivă ca şi simpla crezare („la foi"), dar e opinie raţională, verificată sau verificabilă. În viaţa cotidiană însă această deosebire este greu de marcat. Credinţa ca element al conştiinţei e un tot complex, afectiv şi intelectual, cognitiv şi atitudinal care se realizează în conduite actuale[33]. Credinţa nu se reduce numai la a crede fără o încredinţare prealabilă ; ea înseamnă să creezi ceea ce doreşti şi să iei atitudine activă pentru realizarea dorinţei. G. Lukács, referindu-se la înrudirea dintre practica magică şi cea cotidiană, circumscrie credinţei „majoritatea covîrşitoare a acţiunilor". Atunci cînd „dintr-o constatare teoretică oarecare — scrie el — pot şi trebuie să fie trase consecinţe nemijlocit practice credinţa ia în mod necesar locul dovezilor ştiinţifice"[34].

2. Cadrele sociale ale valorizării oamenilor

Inerţia percepţiei sociale — Am analizat pînă aici modul cum şi măsura în care preeminenţa de rol-status al persoanei, tezaurizată în monedă succesuală (am numit astfel prestigiul) influenţează asupra aprecierii valorii operei. Să încercăm acum să

determinăm dacă şi cum anume sistemul de valori funcţionale într-o colectivitate ocultează şi produce distorsiuni în evaluarea capacităţilor indivizilor, actori şi autori de opere. Demersul nostru, reamintim acest lucru, este situat la nivelul raporturilor nemijlocite din viaţa cotidiană, al culturii vii, al dinamicii fluctuante, specifice raporturilor de întîlnire. La acest nivel relaţiile sociale sînt încarnate în rol-statusuri şi trăite ca acte nemijlocit personale ; ele sînt, aşadar, conduite, comportamente.

Comportamentul explicit al actorilor în rol nu este niciodată o reacţie directă la structura reală a relaţiilor interumane. Interacţiunea practică generează la inter-actori o anumită *imagine* asupra inter-relaţiilor în funcţie de modul cum le percep şi le trăiesc efectiv. Odată constituită, această imagine cîştigă o relativă independenţă şi influenţează relaţiile dintre membrii grupului respectiv. De aici o anumită „inerţie a percepţiei sociale de altul", care se traduce într-o disonanţă între aprecierea socială şi valoarea reală a individului. „Inerţia percepţiei sociale poate fi definită prin perceperea şi aprecierea comportamentului actual al unui individ sau grup prin prisma comportamentului său anterior şi nu în funcţie de valoarea prezentă a comportamentului manifestat"[35].

Oamenilor nu le plac deturnările de la obişnuinţă şi rutină, observă M. Preda, relatînd despre „umilinţele pe care trebuie să le îndure cel care este pe nedrept printre ultimii într-o profesiune sau pe scara ierarhiei sociale. El nu are cuvînt, chiar dacă îşi dă seama că se află în posesia adevărului. El nu e auzit chiar dacă se exprimă. Nu-l crede nimeni, sau zice că a auzit şi el asta de undeva. El nu există, e un simplu figurant, condamnat să asiste neputincios, strivit de împrejurări sau de demonul său interior, la spectacolul afirmării celorlalţi"[36].

Afirmarea de sine și dobîndirea succesului înseamnă depășirea inerției de percepție. Dar ce trebuie să faci, ce calități trebuie să ai pentru a te impune altora, pentru a avea succes ?

Răspunsul e simplu : să te remarci prin ceva cu adevărat nou, ceva neobișnuit, ceva original, care să indice marca personalității proprii, vocația autentică. Știm totuși că rata de noutate sau originalitate nu asigură succesul prin ea însăși. Pentru ca un produs al creației individuale să devină operă socială, el trebuie să se încadreze în criterii de apreciere standard și, de asemenea, să răspundă exigențelor de necesitate, de utilitate colectivă [37]. Spiritul practic al omului din viața cotidiană tinde să interpreteze noutatea, originalitatea, neobișnuitul în termeni vechi, să încadreze noul în lumea regulilor și valorilor deja instituționalizate, obișnuite. Tot ceea ce „tulbură apele", tot ceea ce iese din rutină și obicei riscă sau să nu fie remarcat, sau să fie respins. Publicul succesual nu remarcă decît ceea ce vede, ceea ce simte. El nu semnează niciodată polițe în alb, ci gratifică servicii utile. „La société ne paye que les services qu'elle voit", zice Stendhal. Împrejurările noi (cînd apar noi necesități) nu creează și oameni noi, ci descoperă și pune în valoare pe unii dintre cei ai prezentului situației. Deci, așa cum observă cu finețe M. Ralea, ca să ai succes, ca să fii selectat de societate este necesar să te încadrezi cu orice preț într-o tipologie, să te prezinți celorlalți nu ca individualitate, ci ca tip. „Să oferi astfel mulțimii doritoare de claritate și simplificare o facilitate de clasificare, o comoditate de înserare în cadrele unui portret cu contururile simple și precise. Indiferent de natura și calitatea acestui portret... Vai de bieții amorfi sau de tipurile complexe pe care ambianța nu-i poate defini" [38]. Ca să aduci servicii societății și, în același timp, să dobîndești succes trebuie prin urmare să intri în standardele de comportament impuse, să-ți compui un chip care se potrivește cu un portret clar, simplu și comod pentru ceilalți, cu alte cuvinte să porți o mască.

Iată-l așadar pe candidatul nostru la succes aflat în dilema buridaniană : să-și înăbușe personalitatea pentru carieră sau, cu gîndul la posteritate, în conul de umbră al idealului, să trăiască resentimentul ratării, ce-i drept însă, autentice ? Pedagogia socială a succesului l-a învățat că succesul este încoronarea adevăratei vocații și l-a îndrumat să-și pună în valoare toate capacitățile creatoare, să-și croiască curajos propriul drum în viață. Înțelepciunea vieții îl sfătuiește, iar mediul socio-cultural îl obligă să meargă pe drumuri bătătorite, să intre în temple și să aducă jertfe idolilor, să îmbrace uniforma convenției și conformismului. Fără îndoială, problema aceasta nu are contururi nete pentru nimeni și fiecare individ, în măsura în care o conștientizează, îi află rezolvarea în mod concret în funcție de datele biografiei sale. Ea constituie totuși una din marile probleme ale societății contemporane și de aceea trebuie să i se caute răspunsul.

Întreaga civilizație modernă are la bază ideea că funcția specializată care determină rolstatusul individului în societate e mai importantă decît omul întreg, sau că funcția constituie omul întreg, tot restul fiind fără importanță ; profesiunea, cariera — aceasta e viața, aceasta e totul. Iar într-o lume automatizată nici nu se mai poate vorbi de „carieră" profesională, în sensul consacrat al termenului, ci de „cariere seriale" (A. Toffler), fiecare individ, de-a lungul vieții, trebuind să-și schimbe de mai multe ori profesia și să facă carieră în fiecare din ele. Or, această mutație în dinamica integrării individului în societate nu se poate să nu aibă urmări în planul valorizării umane.

Acum un deceniu, în America devenise „bestseller" o carte semnată de Laurence T. Peter și

Raymond Hull, intitulată *Principiul lui Peter*[39]. Parodiind rigoarea și sobrietatea stilului științific, *Principiul lui Peter* este o analiză pseudo-sociologică avînd ca temă problematica incompetenței. Principiul lui Peter, afirmă într-o manieră ironică autorii, este de natură să fundeze o nouă știință, știința sau studiul ierarhiilor, „ierarhologia", și a cărui formulare este următoarea : „Într-o ierarhie orice funcționar are tendința să se ridice la nivelul său de incompetență"[40]. Iar corolarul social al acestui principiu sună astfel : „Cu timpul, fiecare post va fi ocupat de un funcționar incapabil să-și asume responsabilitatea lui"[41].

Vîlva care s-a stîrnit în jurul acestei lucrări — și aceasta nu numai în S.U.A., ci și în alte multe țări ale lumii — dovedește faptul că autorii și-au ales cît se poate de bine ținta. Într-adevăr, doi specialiști americani în management, Alan C. Filly și Robert J. House *(Management and the Future)* constată cu toată seriozitatea : „Ironia organizațiilor formale, contractuale constă în aceea că ele permit unor oameni obișnuiți să facă lucruri neobișnuite". Deși lucrul pare nefiresc, este pe deplin explicabil. Dacă în organizațiile informale se impun sau se aleg conducători dintre persoanele cele mai proeminente, în organizările instituționalizate, datorită proiectării structurilor ierarhiei de rolstatusuri și demarcației nete dintre munca de creație și cea de execuție, calitățile indivizilor trec pe un plan secundar, devin mai puțin importante.

Dacă-i așa, atunci ce trebuie să facă candidatul la succes pentru a se afirma, pentru a promova într-o ierarhie ? Mai întîi trebuie să respecte „regula jocului", să-și adapteze comportamentul la ceea ce se cere, ceea ce se cade, ceea ce se practică de obicei. Vance Packard a dedicat o carte specială „cățărătorilor pe piramide" *(Pyramid climbers)*[42]. Regulile care urmează, ne asigură autorul, le-a dedus

din practica conducerii și din convorbirile pe care le-a avut cu cadrele de conducere ; uneori le-a găsit înscrise literă cu literă în regulamente, dar cel mai adesea ele sînt cerințe nescrise. Iată și cele patru reguli, să le spunem „carteziene", ale rațiunii „practice" a arivismului : 1) „să te dedici" ; 2) „să fii loial" ; 3) „să fii adaptabil" și 4) „să fii în mod decent respectuos". După cum se vede, din aceste patru reguli, afară de prima care este rațională în măsura în care nu produce o vătămare morală a personalității, ca în cazul fanaticului, „periuței" etc., celelalte trei sînt denumiri eufemistice, mai puțin compromițătoare ale conformismului.

Aceasta însă nu e totul. Alpinismul ierarhico-piramidal dispune de un adevărat cod de principii și norme care reglementează înfățișarea exterioară („efectul de prag"), chipul („chimia fizicului"), îmbrăcămintea și stilul personal al omului. În ceea ce privește stilul, V. Packard se referă la următoarele aspecte : 1) impresia de aplomb sau „fațada" conducătorului ; 2) impresia de demnitate ; 3) impresia de naturalețe și 4) impresia de bună creștere[43]. Pe bună dreptate se întreabă autorul dacă „tipul de tigru" sau „pasărea rară" a lui McMurry mai poate trece prin furcile caudine ale nivelului mediu de conducere. Tot el îi servește o jumătate de duzină de comportamente care-l pot ajuta să se strecoare. Iată primele două : 1) să învețe să fie actor și 2) să aibă în spate pe cineva din conducerea superioară care să-l protejeze[44]. Nu-i inutil să amintim că în „patria eficacității" iluzia ierarhologică este mult mai răspîndită decît și-o mărturisesc cetățenii ei. Orice american care se respectă crede cu pioșenie în sfatul pe care — se spune — mama lui George Washington i l-a dat fiului ei. Întrebată cum de ajunsese generalul să făptuiască atîtea acte de bravură ea a răspuns : „L-am învățat să se supună" ! Iluzorie modestie a omului su(s)pus !

Conformismul social — Încercînd permeabilitatea sistemului social de valori față de vocația personalității am descoperit un filtru de selecție care în vocabularul psihologiei se numește „conformism". O definiție a conformismului, ar fi mai exact de spus, conformarea conduitelor individuale cu normele și valorile grupului de referință, este superfluă. Conformismul are aspecte multiple și variabile în funcție de parametrii grupului, dar el există întotdeauna ca o exigență a grupului, ca presiune și control instituit în vederea unificării comportamentelor, opiniilor, percepțiilor, ideilor, pentru asimilarea membrilor între ei. Prin sistemul trebuințelor și intereselor, prin caracter, prin rațiunea sa de a fi, adică prin esența sa, individul uman este ceva ca un reflex al societății, al grupurilor de apartenență. Și, în ciuda factorilor de personalitate, nici un individ nu poate scăpa de influența grupurilor care-l cuprind și la care el se raportează în mod constant și necesar.

Numeroase cercetări au pus în evidență aspecte extrem de interesante ale acestui fenomen. Experimentarea „climatelor pedagogice" (Lewin, Lippitt și White), studiul psihologic al bandelor, experimentarea situațiilor de „tip Asch" sau a „situației de prestigiu", lucrările izvorîte din ideile lui Festinger cu privire la „disonanța cognitivă" ș. a. sînt poate cele mai cunoscute, devenite exemplare. Noi dorim însă să atragem atenția asupra unui alt aspect, și anume asupra rolului pe care îl joacă ceremonialul, protocolul și ritualul în modelarea comportamentelor umane în situații de viață colectivă în general. Considerăm că acest aspect al socialității umane este fundamental în întreținerea și întărirea (consolidarea) relațiilor societare. E, într-un fel, analogul psiho-social al mecanismelor fiziologice de homeostazie din corp.

În mod obișnuit, riturile sînt asociate cu practicile magice și cultul religios. În realitate însă, orice activitate umană este reglementată de rit. Înțelegem prin rit orice conduită simbolică, orice comportament supus unei norme de inteligibilitate, orice act cu sens ; adică orice act, căci, așa cum observam în altă parte, orice conștiință este o conștiință semiologică, tot așa cum este și o conștiință de sine. De altfel, sensul originar al termenului, în limba sanscrită „ṛta", are semnificația de „ceea ce e considerat adevărat sau drept"[45]. Cuvîntul „ṛta" — scrie M. Eliade —, participiul trecut de la verbul „a se adapta, desemnează ordinea lumii, ordine cosmică, liturgică, și morală, în același timp"... ; «„ṛta" stăpînește atît ritmurile cosmice, cît și conduita morală"»[46]. Sergiu Al-George[47], punînd în evidență unitatea de origine și de statut praxiologic dintre actul practic și actul ritual sacramental, arată, în mod convingător, unitatea de semnificație și sens între „sūtra (imaginea firului care exprimă „demersul unificator și interogator al actului cosmogenetic și cosmocratic care creează totodată o stare de dependență și de condiționare"), „ṛta", „dharman" (care exprimă simbolic ordinea și legile fizice, în măsura în care traduceau o rigoare eficientă) și „satya" (exactitudine și apoi, prin derivare, validitate, adevăr).

Ritul instituie ordinea și ordonarea în actul eficient, exprimă rigoarea eficientă, trebuiele actului ; este modelul instituirii teleologice în act, „pattern"-ul său. Alături de unealtă și prin intermediul ei există ritul, actul convențional ordonator al eficienței practice. Ritul declanșează actul și, în același timp, este reflexul efectului întruchipat de acțiunea care conduce la realizarea scopului. Actul e conținutul ritului ; ritul, ordonînd actul, îl încadrează într-o unitate semnificativă, îi dă forma lui socială. Între rit și ritm există desigur mai mult de-

cît o apropiere fonologică și semantică ; e o unitate de origine și una funcțională. Mînuirea uneltelor se învață, ca tot ceea ce e omenesc ; ea este legată de anumite uzanțe culturale cu caracter regulat, instituționalizat. Ritul — scrie H. Wallon — „este mai puțin un act propriu-zis cît reprezentarea unui act", iar „reprezentarea devine intermediarul sau condensatorul unei eficiențe" [48]. Gestul ritual este „instrumentul unei activități cu motive care se pot reînnoi tot atît de nelimitat, pe cît poate produce evoluția societăților" [49]. Prin urmare, ritualul îndeplinește funcții practice fără de care societatea nu ar mai fi una, o unitate sau o totalitate situată la un alt nivel decît suma indivizilor care o compun. (Bazele organice ale comportamentului ritual își află ilustrarea în comportamentul complex, ciudat și adesea fascinant manifest în lumea animală cu prilejul cooperării, în curtare, acuplare și îngrijirea puilor). La nivel social-uman, ritualul este expresia socială a integrării colective, aspectul practic, trăit efectiv al integralității totalității sociale, care este grupul în unitatea sa, sistemul social. Dramatizarea raporturilor sociale și înscenarea activităților într-o unitate cooperativă este reglementată de ritual.

Pentru a dovedi aceste afirmații nu-i nevoie să facem apel nici la ceremoniile oficiale publice însoțite de toată pompa și nici la protocolul manifestărilor festive de tot felul de care nici o societate nu se poate dispensa. E suficient să privim în jurul nostru, să luăm seama la gesturile și mimica conlocuitorilor noștri, la modul cum se salută, cum își exprimă diversele stări afective etc. Tot ceea ce psihologia încadrează la capitolul deprinderi și obișnuințe se supune regulilor de rit. Dar pentru că, de obicei, conformismul se raportează la grupul de apartenență, pentru a vedea efectele sociale ale ritualismului să observăm bine ce se întîmplă într-o ședință zisă „de lucru" („operativă"), adică o ședință care „exclude" orice formalism, orice protocol. Mai întîi vom observa că în ședință oamenii devin automat rolstatusuri sociale și că, prin urmare, își vor ocupa locurile în jurul mesei într-o ordine determinată, cam tot așa cum sînt orînduite instrumentele simfonice pe podiumul orchestrei. Numărul de scaune care-l despart pe cineva de scaunul șefului e o bună măsură intuitivă a distanței sociale (ierarhice). Alături de și împreună cu această geografie simbolică se instaurează modele relaționale caracteristice privitoare la schimbul verbal, ordinea luării cuvîntului, atitudini diverse față de superiori, egali, inferiori, toate însă tipizate după scheme comportamentale ușor descifrabile. În ceea ce ne privește le-am constatat în numeroase ocazii în cursul a două cercetări solicitate de autoritățile locale (1972 și 1975).

Fenomenul la care ne referim este tratat în viața cotidiană la rubrica obișnuințe, obiceiuri, cînd nu i se spune „stil" de muncă, de conducere etc. Se uită totuși că la baza instituției dreptului stă obiceiul, cutuma. Orice obicei este generator de drept și putere. Dar aceasta n-ar însemna nimic dacă nu ar avea consecințe negative în planul eficacității. Ori ritualizarea raporturilor interpersonale într-o organizare formală are. Etienne Minarik le-a cercetat într-o lucrare foarte instructivă din acest punct de vedere. Sub rubrica „frîne sociale" ale eficienței el cuprinde, alături de „drepturi și valori" și de „putere și interese", regulile de bunăcuviință instaurate prin obicei, care devin cu timpul „veritabile puncte fixe în jurul cărora se organizează comportamentul. Din reguli de politețe — afirmă acest autor — ele se transformă în obligații" [50]. Printre aceste reguli care conțin pericolul de a se transforma prin uz continuu într-un „ritual de raporturi ierarhice" se înscriu următoarele :

— maniera de a saluta un responsabil ierarhic ;

— faptul că şeful are „locul său" pe care nimeni n-ar încerca să-l ocupe în cursul unei reuniuni de muncă ;

— regula după care superiorul trebuie să ia cuvîntul primul, chiar dacă nu este raportor ;

— în cursul unei reuniuni de lucru sau a unei reuniuni de informare i se pun şefului chestiuni cel mai adesea banale sau inutile în singurul scop ca el să se poată exprima şi astfel să-şi exercite „rolul de şef" [51]. Aşa se face ca nevinovatele şi inevitabilele reguli de bună-cuviinţă să fie susceptibile de a separa rolstatusurile de criteriile de raţionalitate şi eficacitate. Uzul se transformă prin obişnuinţă în abuz.

Fără indoială, drepturile şi obligaţiile asociate de un rolstatus în organizările instituţionalizate sînt reglementate formal, dar, chiar cînd sînt riguros definite, e relativ uşor ca limitele să fie transgresate. Orice putere are un „spirit de pantă", afirmă undeva Mihai Ralea ; puterea tinde să se exercite pînă la epuizare, să se extindă (să se imperializeze) şi să se impună tiranic. Nu întîmplător relaţiile „libere", de vacanţă sau reuniunile amicale dintre şefi şi subalterni constituie o inepuizabilă sursă de umor.

Viaţa socială ca structură instituţionalizată de rolstatusuri, trăită în deprinderi şi obişnuinţe, determină o absorbire a personalităţii în statut ; personalitatea devine rol şi se exprimă ca personaj („persona dramatis"). Asumarea rolului şi amenajarea funcţiei sociale la parametrii eului în procesul creării personajului face să se scurgă în personalitate un risc mortal. Căci în ciuda iluziei de afirmare de sine faţă de alţii, individualitatea se poate contopi în aşa măsură cu rolul încît să acţioneze automatic, fără urmă de discernămînt propriu, în felul personajelor lui F. Kafka. În asemenea cazuri, individul-actor, în loc să-şi joace rolul său, este jucat de rol, devine o anexă umană a unei maşini organizaţionale executînd operaţii care-i rămîn străine şi îl subordonează. E vorba aici de un mod de adaptare pe care Merton l-a conceptualizat sub numele de „ritualism" [52]. Sindromul ritualismului social ne este familiar tuturor. El este totodată instructiv, întrucît implică o „filosofie a vieţii" bazată pe percepte cu valoare de credinţă pentru cel în cauză : „Nu-mi asum răspunderea, execut ceea ce mi se ordonă" ; „alţii (şefii) trebuie să hotărască" şi altele de acest fel. Ritualismul, acest conformism extrem, poate fi interpretat ca o cale de ieşire individuală dintr-o situaţie violent-constrîngătoare, ca un răspuns de apărare (prin fugă) faţă de pericolele şi frustraţiile legate de ambiţie. Să nu scăpăm totuşi din vedere faptul că ritualiştii, cei care se conformează cu scrupulozitate normativelor şi regulamentelor, sînt veritabilii virtuoşi ai birocraţiei, cu toate consecinţele negative ce decurg din ea.

Nu e mai puţin adevărat că individualitatea normală învinge riscul ritualismului, că există o dialectică subtilă a raporturilor dintre personalitate şi societate, individ şi rolstatus, o dialectică care permite o „aurea mediocritas", măsura, moderaţia, evitarea excesivului, a extremelor. Ceea ce salvează omul normal de pericolul pierderii identităţii de sine este, pe de o parte, faptul că el are de jucat succesiv şi chiar simultan mai multe roluri, şi deci trebuie să le armonizeze, să le integreze într-un stil propriu, iar, pe de altă parte, prin reflecţie, el poate să judece şi să-şi adapteze comportamentul în raport de situaţia concretă, oameni şi împrejurări. Personalitatea poate chiar să „pună între paranteze" rolurile sale, aceasta atît în sens critic, cît şi în sens de umor, cum se exprimă Mucchielli [53]. Fiecare grup uman, fiecare comunitate culturală oferă indivizilor adevărate repertorii de strategii, tehnici şi tactici de conciliere a exigenţelor de statut şi a aşteptărilor de rol cu caracteristicile per-

sonalităţii. De regulă, în orice meserie, în orice funcţie subalternă, chiar în acelea în care reglementarea comportamentelor merge pînă la amănunte, există destul loc pentru afirmarea însuşirilor originale ale personalităţii. Conformarea la norme este întotdeauna elastică, aproximativă ; ea se realizează de fapt printr-o gamă largă şi divers nuanţată de nonconformităţi. Aşa cum remarcă A. Sauvy, orice funcţie subalternă „cere o cunoaştere a manierei de a nu asculta“ [54]. Tot el precizează că ascultarea poate fi servilă, punctuală, cînd comportă o simplă executare a dorinţelor superiorului şi nu a ordinelor formale. Putem vorbi în acest caz de conformismul conformist, de ritualism, ca de aspectul extrem negativ al conduitelor de integrare. Personalitatea normală găseşte întotdeauna maniera pozitivă de a nu asculta ; în acest caz avem de a face cu un conformism nonconformist sau de conformismul creator.

Dialectica colaborării cu Altul — În orice sistem social, adică în orice cadru cultural organizat în care indivizii devin „actori“ încarnînd rolstatusuri determinate, atitudinile individuale se raportează la două axe de coordonate : axa dominanţă-dependenţă şi axa afiliere-neafiliere [55]. E adevărat că la limită se pot distinge, aşa cum a făcut C. Lévi-Strauss, grupuri „antropofage“ şi grupuri „antropoemice“ ; primele au tendinţa de a nivela prin asimilare, iar celelalte, de a exclude pe neconformişti, tăindu-le orice putinţă de revenire în grup. Dar grupul „normal“ utilizează simultan atît tehnici limitative, care frînează sau suprimă libertatea şi spontaneitatea membrilor în scopul asimilării lor, cum ar fi „ţintuirea“, „încercuirea“ şi „izolarea“, cît şi tehnici eliberatoare, de lărgire a libertăţii de acţiune în scopul cîştigării adeziunii şi potenţării participării efective. Cît priveşte pe acestea din urmă, psihologia a dat o mînă de ajutor întreprinderilor industriale elaborînd metode ca „brainstorming“-ul şi „sinectica“.

În orice sistem social, normele sociale, fie ele reguli, fie ele prescripţii sau reglementări (comenzi, permisiuni sau prohibiţii), fie ele, în fine, directive sînt întruchipate în modelele de rol, cu valoare deontică precisă în economia acţiunilor colective: obligatoriu, permis (indiferent), interzis ; unele comportamente sînt clar definite, (prescrise, cu caracter obligatoriu, imperativ), altele sînt tolerate (acceptate) ; unele sînt preferate şi încurajate, altele sînt prescrise şi sancţionate ca atare. Cunoaşterea repertoriilor de conduite şi a valorii lor deontice pentru colectivitatea de apartenenţă stă la baza elaborării strategiilor şi tacticilor individuale de comportament.

Să urmărim acum confruntarea acestor strategii şi tactici asociate rolstatusurilor pe exemplul dialogului într-o reuniune faţă în faţă. Chiar pentru un profan, dialogul nu se reduce la pura şi simpla comunicare verbală, deşi tot restul se dezvoltă pe acest lait-motiv. Psihologul discerne în dialog un ocean de nuanţe. Raporturile interpersonale în cursul dialogului sînt orientate pe numeroase făgaşuri ; cuvintele exprimă un lucru, intonaţiile altul, gestica şi mimica altceva. În întîlnirea cu Altul, intervine, mai întîi, contactul privirii, care este „un veritabil duel psihologic“. „În clipa cînd două priviri se încrucişează — scrie V. Levi — începe un joc foarte încordat de aşteptări reciproce, o febrilă numărătoare a timpului ; pe tipsiile balanţei vin să se depună repede emoţiile, ale tale şi ale partenerului... Ceva se va întîmpla, se va termina într-un fel“ [56]. Privirea, explorarea celuilalt furnizează un material extrem de bogat şi divers pentru previziunile involuntare, inconştiente. Prin privire trăim aştep-

tările celuilalt, gîndim şi simţim ca persoana care părem, care credem că sîntem în ochii celuilalt, ne expunem modelul interior al „eului pentru celălalt". Dialogul privirii constituie totuşi numai o parte, fondul interpersonal al dialogului propriu-zis. În dialogul verbal, curentul trece în ambele sensuri, însoţit şi stimulat de o dublă căutare, o dublă tatonare, o dublă şi vigilentă nelinişte. Şi există o reacţie de apărare a fiecăruia, un efort de a nu se dezvălui pînă la capăt faţă de ceilalţi, ceea ce generează situaţia ambiguă, care ocultează şi relevă totodată sensul dialogului, adevărul lui. Ambiguitatea dialogului este potenţată de nenumărate pîrghii şi mecanisme moral-psihologice care-l fac totuşi posibil şi îl întreţin : natura exactă (în raport de context) a repertoriilor mesajului, cantitatea de informaţie (imprevizibilitate-redundanţă), stilul vorbirii (literar, administrativ, ştiinţific, familiar, distins sau vulgar etc.) şi structurile informaţionale latente (care reies din intonaţie, flux verbal, gestică şi mimică), şabloane verbale şi stereotipii etc. Vorbim întotdeauna în cuvintele care ne vorbesc, iar vorbele însoţite de gesturi şi mimică ne exprimă poate mai adecvat stilul personalităţii decît am dori noi.

Sensul dialogului constă în primul rînd în capacitatea de a-l admite pe Altul, aşa cum este, cum se înfăţişează privirii şi înţelegerii; e sensul altuia, la limită simpatia, participarea, empatia (identificarea afectivă). În al doilea rînd, şi de pe versantul social, sensul dialogului constă în desfăşurarea, în progresul lui. Progresul dialogului indică un *tertium quid*, un al treilea termen care este „adevărul imanent al dialogului"[57]. Să mai luăm în considerare încă un aspect. Dialogul privirilor şi al vorbelor se desfăşoară într-un cadru cultural în care întotdeauna îngăduinţa este limitată, iar spontaneitatea controlată de norme, valori, convenţii. Pe scurt, dialogul este o dialectică complexă şi subtilă a ambiguităţii, o dialectică a sincerităţii şi disimulării. Tăcerea însăşi dobîndeşte valoare în funcţie de context ; e, după caz şi împrejurări, discreţie, reţinere, sfială, cruţare, încurajare sau blam, aprobare sau cenzură. Desigur, sinceritatea poate fi considerată din punctul de vedere al profilului moral al personalităţii, dar ea dobîndeşte o importantă funcţie în dinamica grupului, în dialog în general. În grup, tentaţia de a te deschide, de a te expune este mereu echilibrată de reţinere, rezervă. Cineva care ar fi tot timpul sincer, notează undeva G. Ibrăileanu, ar trebui suprimat ca o fiară[58]. Chiar şi în raporturile cele mai intime civilizaţia a introdus un „vous" moral, care, dacă este uitat, converteşte sinceritatea în impoliteţe, cruzime, obrăznicie, grosolănie... În orice caz, obişnuinţa de a detecta sub aparenţa comportamentului straturi de lucruri inconştiente zdruncină serios ideea pe care o avem despre motivările unei acţiuni, despre sinceritate şi făţărnicie. Această afirmaţie nu vrea să însemne cîtuşi de puţin că rata de sinceritate nu rămîne expresia vieţii vii, a coeziunii şi trăiniciei grupului.

Analiza noastră reliefează faptul că în dialectica dialogului (această expresie nu e, în cazul de faţă, nici exprimare pleonastică şi nici un joc de cuvinte) — şi în fond întreaga viaţă socială este un neîntrerupt dialog — persoanele, „eurile sociale" se întruchipează în personaje. Personajul, deşi exprimă personalitatea pe microscenele vieţii sociale, nu este personalitatea însăşi, ci, ca să spunem aşa, „efectul de societate" al personalităţii ; prin el se realizează raportul (trăit conştient) de adecvare-inadecvare al personalităţii cu lumea. Personajul e „releul" prin care atitudinile, capacităţile şi conduitele individuale se articulează cu exigenţele rolstatusului, se reglează la „temperatura" mediului socio-cultural ambiant. În raport cu personalitatea, personajul îndeplineşte funcţii întru totul asemănă-

toare măștii în culturile cu măști. Etimologia și evoluția semantică a termenului „persona" este semnificativă în acest sens. La început, masca de teatru, travestiul actorului pe scenă ; apoi, rolul acestuia și, ieșind din lumea teatrului, funcția, masca, oficială ; iar în final, actorul însuși și, în sens generalizat, personajul, masca socială.

În istoria umanității, problema măștii nu e nici episodică și nici locală, afirmă Roger Caillois [59]. Ea afectează specia întreagă ; etnografia e plină de măști. Accesoriu enigmatic, masca relevă o putere de seducție inefabilă ; ceva misterios împinge omul să-și acopere adevărata față cu o a doua, instrument de metamorfoză și ecstazie (în sens blagian, de deschidere în afară de sine), mijloc de intimidare și de captare a puterii asupra congenerilor. Civilizația întreagă pare să se fi dezvoltat sub semnul măștii ; civilizația noastră e o civilizație a măștii. Există voci-mască, temperamente mascate, mers disimulat, gestică înșelătoare, intonație în contrasens cu vorbele... Însuși caracterul „este o personalitate pentru ceilalți" [60]. Relațiile sociale ale oamenilor, în muncile lor concrete, sînt relații personale, „relații nemijlocite ale persoanelor", dar deghizate (i. e. mijlocite) de „măștile de caracter economice" (Marx).

Originea măștii, a deghizamentului și travestiului este detectabilă în comportamentele caracteristice de adaptare biologică la mediu, mimetism, simulare etc. Dar mai important lucru decît originea biologică [61] este funcționalitatea psiho și sociologică a măștii. C. Lévi-Strauss a cercetat în toată amploarea ei legătura inextricabilă, constantă în culturile cu măști, între tatuaj și organizarea socială a populațiilor arhaice. El constată că „motivele și temele servesc pentru a exprima deosebiri de rang, privilegii de noblețe și grade de prestigiu" [62]. Tatuajele nu sînt numai ornamente ; ele sînt embleme, semne de noblețe și grade în ierarhia socială. Dedublarea reprezentării feței umane și dislocarea elementelor ei în mască, arată acest autor, exprimă „o dedublare mai profundă și mai esențială : aceea a individului biologic «prost» și a personajului social pe care are misiunea să-l încarneze" [63]. Această dedublare creează o relație ambivalentă, care este în același timp o relație de opoziție și un raport funcțional între trăirea interioară și aspectul de fațadă, între persoană și personaj, existență personală și funcție socială, comunitate și ierarhie. Dualitatea este, în definitiv, aceea a actorului și a rolului său, iar masca ne dă cheia înțelegerii ; rostul său este de a face trecerea de la simbol la semnificație, de a masca și demasca totodată. Dedublarea în jocul de rol al personajului, ca și dedublarea și ambivalența culturală a măștii este prin urmare funcție de o teorie sociologică a dedublării personalității, expresia plastică și aspectul ei fenomenal. Rolul și masca socială a personajului reprezintă în fond dramatizarea raporturilor de întîlnire a eului cu Altul.

Personajul și masca ne-au condus la o înțelegere mai aprofundată a ambivalenței și ambiguității dialectice a raporturilor sociale interpersonale, a conduitelor de integrare socială, în general. Colectivitățile cu o dinamică mulțumitoare admit, facilitează și încurajează afirmarea de sine a personalității, exercitînd, desigur, în modalități diverse, totodată, controlul comportamentului pentru menținerea unității și conformității cu normele și valorile sociale. Afirmarea de sine sau „tendința de prestigiu" — chiar dacă nu admitem trecerea ei printre „tendințele fundamentale" [64], constituie fără nici o îndoială unul din „motoarele" principale ale acțiunii, o importantă condiție dinamică în atingerea de scopuri ; ea este, de altfel, în strînsă concomitență cu comportamentul achizitiv, cu agresivitatea, chiar cu supunerea. Orice fel de performanță este materie

pentru afirmare de sine, pentru dobîndirea importanței de sine și a prestigiului.

Colaborarea cu adversarul — Din punctul de vedere al individualității, participarea la viața socială a grupului ia forma colaborării cu Altul. Dacă acest altul este prietenul, aliatul, colaborarea nu pune nici un fel de probleme. Dar cînd apare o cît de mică divergență, o cît de neînsemnată deosebire de vederi (disonanță cognitivă), atunci, în mod instantaneu, prietenul se metamorfozează în adversar. Nu există colaborare veritabilă decît cu forțe contrarii. „Orice viață — și în mod deosebit viața socială — nu-i decît luptă contra adversarului și, dacă-i posibil, utilizarea adversarului“ [65]. Ceea ce numește psihologul politic „colaborarea cu adversarul“, praxiologia desemnează drept „cooperare negativă“ : „doi subiecți care acționează se află în relație de colaborare negativă ori de cîte ori tind spre realizarea unor țeluri discordante, știu asta și încearcă să-și pună reciproc piedici în respectiva activitate“ [66]. Reluînd și adîncind problema [67], praxiologul polonez are în vedere posibilitatea constituirii unei teorii generale a cooperării negative, „praxiologia normativă“. Kotarbiński separă cu grijă cazurile extreme de cooperare negativă cum ar fi lupta cu mînă armată urmărind distrugerea adversarului, de cooperarea negativă cu sens pozitiv și constructiv. Orice competiție, orice întrecere în dibăcie, abilitate, cunoștințe..., orice întrecere cu „miză“, orice strădanie de a-ți impune voința în ciuda rezistenței altuia, călăuzindu-te după așteptările referitoare la comportarea lui, ține de domeniul acestui gen de colaborare. Jocul, întrecerea (sportivă, în producție etc.), discuția (disputa) verbală în vederea clarificării unei probleme oarecare, toate activitățile conjugate care presupun confruntare, înfruntare, concurs de forțe, energii, abilități, capacități sînt modalități de cooperare negativă. Așadar, în formele sale benigne, cooperarea negativă nu numai că nu se situează la antipodul cooperării pozitive, dar, dimpotrivă, e subordonată ei ; e o formă a acesteia și o cale care duce la ea. Orice grup, orice societate știe să îmbine armonios aceste două forme de colaborare într-o unitate sinergică de activități, într-o sintalitate. Supunerea la normă și controlul social constituie a doua trăsătură esențială a colaborării negative atunci cînd ea se raportează la acțiunea compusă concertată de o autoritate.

Cooperarea negativă pusă în slujba cooperării pozitive și integrată ei este întotdeauna funcțională pentru societate ; prin intermediul ei se realizează unitatea dintre structura și dinamica socială, fie că este vorba de un grup oarecare sau de o societate, considerată în ansamblu. Ea explică convingător unitatea dintre continuitate și dezvoltare, tradiție și inovație, echilibru și progres, stabilitate și achizivitate, cu un cuvînt, dinamica progresului în domeniul perfecționărilor. În sprijinul acestei afirmații, istoria, sociologia, etnologia etc. aduc un material doveditor imens. Pentru ilustrare este suficient să ne referim la o singură instituție, pe bună dreptate privilegiată de cercetarea științifică, faimoasa instituție a „potlach“-ului. Marcel Mauss în *Essais sur le don* a considerat-o modelul teoretic al „fenomenului social total“ și a cercetat-o din punctul de vedere al formei și cauzelor schimbului de daruri voluntar — obligator și sfidare în dăruire. J. Huizinga *(Homo ludens)*, deși îi acordă un statut preeminent, o clasează printre extrem de diversele forme ale „jocului pentru faimă și onoare“. Nu la aceasta ne vom opri însă, ci la o cercetare contemporană, datorată lui G. Balandier [68]. Acest autor reia și adîncește analiza acestei instituții pe linia inaugurată de Mauss, în condițiile în care toate realitățile Africii cunosc o transformare rapidă și radicală. Încadrînd-o între instituțiile numite de „rivalitate în materie de pres-

tigiu și autoritate", autorul francez nu scapă din vedere dialectica conflictului și, totodată, a solidarității de interes, revelatoare pentru orice dinamică socială în parte mascată. Această dialectică „constă în a converti conflictul real sau potențial în relații de cooperare și de alianță, raportul abiguu în relații de prietenie, prestigiul contestabil în prestigiu recunoscut"[69]. Funcționalitatea acestei instituții este însă multiplă, economică, socială și politică. În materie de adaptări economice, „potlach"-ul determină o acomodare reciprocă prin complementaritate și stimulează producția și schimbul între „aliații-rivali". În al doilea rînd, dramatizînd raporturile economice și sociale, tensiunile generate de inegalitatea de statut și existența privilegiilor sînt temporar răsturnate ; raporturile sociale inserate într-un ritual minuțios ordonat sînt pe moment inversate. (Semnalăm în treacăt ideea lui Ralea despre „etică privită ca răsturnare a raportului de forțe", idee care dobîndește o nouă valoare semnificativă încadrînd-o în psihosociologia dramatică a vieții cotidiene). În sfîrșit și în al treilea rînd, ca ierarhie de provocări, pariu speculativ și rivalitate pentru întîietate, această instituție este un instrument de utilitate politică și morală ; legată intim de sistemul tradițional de autoritate al populației indigene, instituția de rivalitate în materie de prestigiu asigură reglementarea succesiunii și transmiterea solemnă a funcțiilor, consolidînd în mod periodic autoritatea șefului.

Concluzie — Punînd în evidență caracterul agonal al veritabilei colaborări umane, nu se poate să nu revenim pentru un moment la memorabila scriere a lui Huizinga, *Homo ludens*. Huizinga surprinde aici admirabil strînsa concomitență și unitate dintre jocul competitiv și ritualul social. Jocul competițional, cu

rădăcini organice adînci, stă în însăși firea omului, care năzuiește tot timpul spre mai sus, acest „mai sus" însemnînd rang social, putere asupra oamenilor și asupra lucrurilor, considerație de sine, onoare, prestigiu..., într-un cuvînt, superioritatea față de ceilalți. Totodată, el derivă din spiritul jocului cea mai mare parte a instituțiilor care ordonează societățile, ca și disciplinele ce le dau viață și contribuie la gloria lor. Dacă e să înțelegem spusele lui Huizinga în spiritul lor și nu ad literam, le putem exprima astfel : Jocul, care semnifică însăși libertatea caracteristică naturii umane, trebuie să rămînă circumscris rigorii, ordinii sociale și s-o servească ; ordinea socială, pentru a-și conserva și îmbunătăți eficiența, trebuie să admită și să stimuleze prin toate mijloacele jocul liber al forțelor esențiale umane.

NOTE

1 C. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, p. 348.
2. *Ibidem*, p. 348.
3 Ed. pol., Buc., 1962.
4 *Op. cit.*, p. 96.
5 *Ibidem*, p. 177.
6 *Ibidem*, cap. VI, pp. 187-220.
7 V. Pavelcu, *Culmi și abisuri...*, p. 46 ; Idem, *Invitație...*, p. 56.
8 Georgeta Dan Spînoiu, *Cunoașterea de sine și succesul*, Ed. Albatros, Buc., 1980, p. 199.
9 „Cronica" nr. 5 (156), 1 februarie 1969.
10 Fernand Baldensperger, *Literatură. Creație, succes, durată*, Ed. Univers, Buc., 1974, p. 219.
11 Almanahul literar, '80, p. 105.
12 M. Ralea, *Scrieri din trecut*, II *În filosofie*, E.S.P.L.A., f. a. p. 114.
13 Al. Alexianu, *Mode și veșminte în trecut*, vol. I, Ed. Meridiane, Buc., 1971, p. 7. Cu diferite ocazii, autorul evidențiază „înrîurirea de prestigiu" pe care o exercită costumul.
14 Gh. Achiței, *Ce se va întîmpla mîine ?*, Ed. Albatros, p. 111 și urm.
15 V. Pavelcu, *Drama psihologiei*, ed. a II-a, Ed. did. și ped., 1972, p. 140.

16 A. Huxley, *Și restul e tăcere*, Ed. Univers., Buc., 1972, p. 112.
17 V. Levi, *Noi și eu*, p. 242.
18 A. Etzioni, *Organizational Control*, în „Modern Sociology..." by P. Worsley, p. 270-273.
19 *Rolul referenților în știință*, în „Societăți prezente, societăți viitoare, Ed. pol., Buc., 1973, p. 113-141.
20 *Ibidem*, p. 124.
21 *Ibidem*, p. 125.
22 *Ibidem*, p. 126.
23 *Ibidem*, p. 128.
24 *Ibidm*, p. 135.
25 *Ibidem*, p. 139
26 P. Botezatu, *Note de trecător*, Junimea, Iași, 1979, p. 66.
27 F. Baldensperger, *op.cit.*, p. 205.
28 Apud Felicia Antip, *Am citit despre...*, în „România literară" nr 2, 1980.
29 A. Moles, *Sociodinamica culturii*, Ed. șt., Buc., 1974, p. 116.
30 V. Pavelcu, *Metamorfozele*, p. 86.
31 G. de Montmollin, *L'influence sociale*, p. 86.
32 *Ibidem*. p. 164 și 241-242.
33 I. P. Borunkov, *Noțiunea „credința religioasă"*, în „Psihologia religiei", trad. din limba rusă de Tamara Mureșanu, Ed. șt. și encicl., Buc., 1976, p. 58-72. Poate cea mai bună definiție a credinței în general a formulat-o apostolul Pavel : „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite" (Evrei, 11, 1).
34 C. Lukács, *Estetica*, vol. I, p. 169 și 166-167.
35 C. Mamali, *Inerția percepției sociale. Efectele ei în procesul de conducere*, în *Sociologia și știința conducerii*, Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1972, p. 81.
36 M. Preda, *Imposibila întoarcere*, ed. a II-a revăzută și adăugită, Ed. Cartea românească, p. 185, 186.
37 V. Pavelcu, *Metamorfozele*, p. 81-86.
38 M. Ralea, *Scrieri*, vol. II, Ed. Minerva, Buc., 1977, p. 608.
39 L. J. Peter and R. Hull, *The Peter Principle*, Bentam Books, 1969.
40 *Ibidem*, p. 7.
41 *Ibidem*, p. 8.
42 Vance Packard, *Cățărătorii pe piramide*, trad. rom. în „Conducere-decizie : progrese, direcții, tendințe. Centrul de informare și documentare în științe sociale și politice", Buc., nr. 1, 2, 3, 4, 5/1974.
43 *Ibidem*, nr. 2/1974.
44 *Ibidem*, nr. 6/1974.
45 Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, Ed. Albatros, 1979 p. 239.

46 M. Eliade, *Istoria credințelor*, vol. 1, p. 210-211.
47 *Limbă și gîndire în cultura indiană*, p. 81-86.
48 H. Wallon, *De la act la gîndire*, p. 133.
49 *Ibidem*, p. 134.
50 E. Minarik, *Pour une autorité de compétence dans l'entreprise*, Paris, Edition Resma, 1974, p. 45.
51 *Ibidem*, p. 46.
52 Robert K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, cap. V., p. 168 și urm.
53 R. Mucchielli, *La dynamique des groupes*, p. 48.
54 Alfred Sauvy, *La nature sociale. Introduction à la psychologie, politique*, Armand Colin, Paris, 1957, p. 18.
55 Ion Vianu, *Introducere în psihoterapie*, Ed. șt., Buc., 197?, p. 199.
56 V. Levi, *op. cit.*, p. 239.
57 Pierre Salles și Ives Simon, *L'expression de la communication dans la vie sociale et professionelle*, Dunod, Paris, 1970, p. 18-19.
58 M. Ralea, *Scrieri*, vol. I, *Explicarea omului*, Ed. Minerva, Buc., 1970, p. 39-40.
59 *Eseuri despre imaginație*, Ed. Univers, 1975, p. 126-127.
60 V. Levi, *op. cit.*, p. 136.
61 R. Caillois, *op. cit.*, cap. I ; acest autor a găsit în muncă unul din fundamentele „științelor diagonale".
62 C. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, trad. rom., p. 309.
63 *Ibidim*, p. 313 ; idem, *Tropice triste*, Buc., 1968, cap. XX.
64 Otto Klineberg, *Psychologie sociale*, tom. I, P.U.F., Paris, 1963, cap. V ; R. Linton, *(op. cit.*, p. 51-53), determină ca trebuințe psihice universale care motivează comportamentul cultural al omului : 1) „răspunsul afectiv ; 2) securitatea pe termen lung și 3) noutatea experienței" sau nevoia individului de a explora noul.
65 A. Sauvy, *op. cit.*, p. 25.
66 T. Kotarbiński, *Meditații despre viața demnă*, Ed. șt., Buc., 1970 p. 82.
67 *Tratat despre lucrul bine făcut*, p. 125-147.
68 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 1955 ; vom cita în continuare dintr-o scurtă expunere a analizei făcută de autor, tradusă și în rom. E vorba de *Fenomene sociale totale și dinamică socială*, în *Sociologia franceză contemporană*, antologie de I. Aluaș și I. Drăgan, Ed. pol., 1971, p. 31-39.
69 *Ibidem*, p. 34.

TABLA ANALITICĂ DE MATERII

PREFAȚĂ

CAP. I. DEFINIȚIE PRELIMINARĂ. RAPEL SEMANTIC ȘI ETIMOLOGIC

TABLE ANALYTIQUE

PRÉFACE

Chapitre I. DÉFINITION PRÉLIMINAIRE. RAPPEL SÉMANTIQUE ET ÉTYMOLOGIQUE